PHILOLOGUS

SUPPLEMENTBAND XXXI, HEFT 1

DER FRIEDENSGEDANKE IN DER ANTIKEN WELT

VON

WILHELM NESTLE



1 9 3 8

DIETERICH'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

LEIPZIG

DER FRIEDENSGEDANKE
IN DER
ANTIKEN WELT

VON

WILHELM NESTLE

(PHILOLOGUS, SUPPLEMENTBAND XXXI, HEFT 1)



1 9 3 8
DIETERICH'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
LEIPZIG

Druck von Lippert & Co. G.m.b.H., Naumburg (Saale)

Inhalt

	Seite
Einleitung: Begrenzung der Aufgabe	1
1. Das Epos	3
2. Die Orphik	6
3. Pindar	7
4. Empedokles	9
5. Das Zeitalter der Sophistik	12
a) Der Friede in der Polis	14
b) Der Friede in Hellas	16
c) Völkerfriede	18
6. Die Sokratik	28
7. Die Stoa	37
8. Die übrigen philosophischen Schulen	50
9. Der Friedensgedanke in der Religion	57
10. Der Friedensgedanke in der schönen Literatur (seit dem 4. Jahrhundert v. Chr.)	62
Schlußbetrachtung	75
Register	77

Einleitung: Begrenzung der Aufgabe

Die Aufgabe, die ich mir gestellt habe, dem Friedensgedanken in der antiken Welt nachzugehen, berührt sich mit dem Inhalt der vor einem Jahrzehnt erschienenen Schrift von Harald Fuchs „Augustin und der antike Friedensgedanke“[1]. Aber während Fuchs seinen Ausgangspunkt vom 19. Buch von Augustins ‚civitas Dei‘ nimmt, soll in dieser Untersuchung alles Christliche von vornherein ausgeschlossen sein und, während infolge dieses Ausgangspunktes der Friedensgedanke dort im allerweitesten Sinn, besonders auch als Verlangen und Stillung eines seelischen Bedürfnisses, gefaßt wurde, soll er hier auf das politische Gebiet beschränkt werden. Es handelt sich um die Frage, ob es wirklich wahr ist, „daß nach moderner Anschauung der Friede, nach antiker der Krieg das normale Verhältnis der Völker zueinander ist“[2]. Diese Frage scheint mir bei Fuchs durchaus noch keine bestimmte und erschöpfende Beantwortung gefunden zu haben und, was er an grundsätzlichen Friedensbestrebungen aus dem Altertum anführt, bedarf, wie ich glaube, noch vielfacher Ergänzung. Auf den ersten Blick scheint ja freilich die antike Welt unausgesetzt vom Lärm der Waffen widerzuhallen und so die vorhin angeführte Meinung zu bestätigen; ja es mag sein, daß die lange Zeit fast ausschließliche Beschäftigung mit der antiken Geschichte in der Neuzeit wesentlich dazu beigetragen hat, die Geschichte überhaupt vorwiegend als Kriegsgeschichte zu verstehen. Aber man darf es auch nicht überhören, wenn Thukydides selbst einen Staatsmann wie Perikles in einer zur Kriegführung ermutigenden Rede sagen läßt: „Wer die Wahl hat und wem es im übrigen gut geht, für den wäre es ein großer Unverstand, einen Krieg zu beginnen“, oder wenn der spartanische Gesandte Melesippos, als er sah, daß der Krieg mit Athen unvermeidlich geworden war, äußerte: „Dieser Tag wird für Hellas der Anfang von großem Unheil werden.“[3] Doch nicht

[1] Neue philologische Untersuchungen, herausg. von W. Jäger III (1926).

[2] Neumann s. v. Foedus bei Pauly-Wissowa VI 2818.

[3] Thuk. II 61, 1; 12, 3; vgl. Herodot V 97 (Ende).

mit solchen einzelnen Äußerungen haben wir es hier zu tun, auch nicht mit irgendwelchen einer bestimmten Situation entsprungenen Friedenswünschen, die immer um so stärker sein werden, je länger ein Krieg dauert und je mehr Opfer er fordert, sondern wir gehen nur den Spuren einer grundsätzlich auf den Frieden als den normalen und wünschenswerten Zustand der Welt gerichteten Denkweise nach. Dabei ist es eine Frage zweiter Ordnung, ob angenommen wird, daß ein solcher Friedenszustand in der Welt, wie sie ist, tatsächlich verwirklicht werden könnte, oder ob er nur als ein Ideal erscheint, das in die Vergangenheit oder Zukunft projiziert oder bei irgendwelchen vom Nimbus der Sage verklärten Völkern oder Ländern vorausgesetzt wird. Diese Ideen und Ideale werden als solche niemals willkürlich, sondern stets durch die Verhältnisse bedingt sein, unter denen die sie gestaltenden Menschen leben.

1. Das Epos

Es ist auffallend genug, daß wir schon im homerischen Epos mitten im Kampfgetöse der heroischen Welt, in der Sphäre des schwertgewohnten und waffenfrohen ritterlichen Adels, vereinzelten Spuren begegnen, die nach der Richtung einer andersartigen, weicheren Lebensanschauung weisen. Zwar ist es lediglich Ausfluß einer Augenblicksstimmung, wenn Achilleus den Streit (*ἔρις*) schlechthin verwünscht, was später Heraklit dem Dichter so sehr verübelt hat[1]), und nur den Bürgerkrieg verfehmt Nestors abgeklärte Weisheit[2]); aber in der Tat befremdend ist es, wenn Zeus, der es doch wissen muß, warum und wozu der Krieg zwischen den Troern und Achäern entbrannt ist, ausgerechnet den Kriegsgott Ares also anläßt:

ἔχθιστος δέ μοί ἐσσι θεῶν, οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν.
αἰεὶ γάρ τοι ἔρις τε φίλη πόλεμοί τε μάχαι τε . . .
εἰ δέ τευ ἐξ ἄλλου γε θεῶν γένευ ὧδ' ἀΐδηλος,
καί κεν δὴ πάλαι ἦσθα ἐνέρτερος Οὐρανιώνων[3]).

Der Kriegsgott im griechischen Heldenzeitalter „Der verhaßteste der Olympier", der es nur seiner Abstammung von Zeus zu danken hat, daß er nicht längst mit den Titanen in den Tartaros geschleudert und zu zähneknirschender Ohnmacht verdammt ist: das ist doch eine für diese Zeit höchst merkwürdige Einschätzung, die nicht wohl anders als aus einem Widerwillen gegen den Krieg erklärt werden kann Und so ist die Stelle auch schon im späteren Altertum aufgefaßt worden in einem Zusammenhang, über den unten noch genauer zu reden sein wird[4]).

An einer anderen Stelle der Ilias wendet Zeus seinen Blick den „rossetummelnden Thrakern, den nahkämpfenden Mysern,

---

1) Σ 107, wozu Arist. Eud. Eth. H. 1 p. 1235a, 25ff.; vgl. Heraklit Fr. 42 (Diels).

2) I 63f.; vgl. Aristoph. Pax 1096ff. Vielleicht standen in dieser Gegend auch die in unserem Homer fehlenden Verse ib. 1089ff.

3) E 890ff.

4) Polyb. XII 26, 3.

den erlauchten, milchverzehrenden Hippemolgen und den Abiern, den gerechtesten der Menschen," zu[1]). Von diesen vier Völkern sind die beiden ersten geschichtlich, die Hippemolgen oder Stutenmelker, die sich von Pferdekäse nähren, setzt Strabo nach Poseidonios in den Norden Europas[2]). Es mag hier eine dunkle Kunde von einem rossezüchtenden Nomadenvolke vorliegen, auf das aber der Dichter nicht von der Höhe seiner fortgeschrittenen Kultur herabsieht, sondern dem er, wie das Attribut *ἀγαυοί* zeigt, eher mit bewundernder Ehrfurcht gegenübersteht, wie auch den gleich darauf genannten Abiern. Daß sie „die gerechtesten der Menschen" genannt werden, beweist, daß der Dichter sich ihren Namen als „die Gewaltlosen" (von *βία*) erklärte. Auf die Richtigkeit dieser Etymologie kommt es hier nicht an und ebensowenig auf die ihrer Lokalisierung gleichfalls in Nordeuropa durch Strabo[3]), sondern lediglich darauf, daß wir schon hier auf die Vorstellung harmloser Naturvölker stoßen, die man sich offenbar noch ohne Privateigentum und ohne das Bedürfnis nach Ausdehnung durch kriegerische Eroberungen denkt, unschuldig lebend von den einfachen Gaben der Natur und deshalb nicht veranlaßt, unter sich oder gegen andere irgendwie Gewalt anzuwenden. Unverkennbar liegt hier das friedliche Gegenbild eines anspruchslosen und glücklichen Naturvolkes zu dem schon etwas fragwürdig gewordenen kriegerischen Sinn der Troer und Achäer vor.

Ob es nur eine charakteristische Leistung des *δολόμητις* sein soll, wenn, wie die Kyprien erzählten, Odysseus sich wahnsinnig stellte, um sich der Teilnahme am Krieg gegen Troja zu entziehen, und er daher als Simulant entlarvt werden mußte, während er selbst den von seinen Eltern in Skyros unter den Töchtern des Lykomedes zum gleichen Zweck versteckten Achilleus ausfindig machte[4]), oder ob auch in diesen Sagen schon eine Abneigung gegen den Krieg ihren Ausdruck findet, lasse ich dahingestellt. Einen Versuch, dem Krieg als solchem einen Sinn abzugewinnen, macht der Dichter der Kyprien, indem er den tieferen Grund des Troischen Krieges und seiner Zulassung

---

[1]) N 4ff.
[2]) Strabo VII 3, 2 p. 296ff.
[3]) Ephoros bei Strabo VII 3, 9. Schol. AT zu N6 und Stephanus Byz. v. *Ἄβιοι* identifizieren diese mit den *Γάβιοι* bei Aisch. Prom. lyom. Fr. 196.
[4]) Proklos, Chrest. I. Schol. B zu T 326. Apollod. III 13, 8.

durch Zeus in der Entlastung der Erde von Übervölkerung findet[1]).

Daß die beiden Iliasstellen von einer gewissen Erweichung des kriegerischen Sinnes Zeugnis ablegen, der sonst in der Ilias herrschend ist, wird kaum bestritten werden können, und mindestens die erste steht in einem Gesang (E), der auch sonstige Besonderheiten aufweist und sicher den jüngeren Bestandteilen des Epos angehört. Dafür, daß der ionische Stamm, dessen Heldenzeitalter sich in den homerischen Gedichten spiegelt, allmählich von der Höhe seiner kriegerischen Tüchtigkeit herabsank und einem durch Wohlstand ermöglichten Genußleben verfiel, fehlt es nicht an Anzeichen. Vielleicht darf man eine Hindeutung darauf schon in der Schilderung des weichlichen Lebens der Phäaken in der Odyssee sehen[2]). Schon zur Zeit des Kimmerier-einfalls mußte Kallinos das schlapp gewordene Volk durch seine Kriegslieder aufrütteln; die Elegien des Mimnermos sind auf einen weichen, den Lebensgenuß preisenden Ton gestimmt; Heraklit wünscht den Ephesiern mit bitterem Sarkasmus Fortdauer ihres Reichtums, damit ihre Verlotterung offenkundig werde[3]). Auch der homerische Hymnus auf den Delischen Apollo hebt mehr die Schönheit, Anmut und Pracht des zum Fest versammelten Volkes als seine männliche Kraft hervor[4]). Herodot bezeichnet die Ionier als „den schwächsten Teil der Griechen"; zweimal, von Kroisos und Kyros, dem sie — zu spät — ihre freiwillige Unterwerfung anboten, ließen sie sich unterjochen. Im Urteil der Skythen gelten sie als „unmännlich" (*ἀνανδρότατοι*); ihre Städte leben stets in Zwistigkeiten; ihre „Weichlichkeit und ihr Mangel an Disziplin" (*μαλακίῃ καὶ ἀταξίῃ*) und ihre Abneigung gegen Strapazen (*ἀπαθέες πόνων*) stellen kriegerische Erfolge in Frage und führen schließlich zur Katastrophe bei Lade. Platon stellt geradezu die „ionische Lebensweise" in Gegensatz zur lakonischen[5]). Es ist daher wahrscheinlich, daß schon die Iliasstellen die Anfänge dieser Entwicklung andeuten.

---

[1]) Fr. 1. Nicht in dem Bruchstück selbst; aber in der Paraphrase des Schol. Ven. A zu A 5f. wird auch der Gedanke einer Bestrafung der Menschen (*μηδεμιᾶς ἀνθρώπων οὔσης εὐσεβείας*) vorausgesetzt.

[2]) *ϑ* 246ff. im Unterschied von v. 103f., 126ff.

[3]) Kallinos Fr. 1; Mimnermos Fr. 1. 2. 5 (Diehl); Heraklit Fr. 125a (Diels).

[4]) Hy. in Ap. Del. 146ff.; vgl. Thuk. III 104.

[5]) Herod. I 141. 143. 169; IV 142; V 28; VI 11. 12. Plat Ges. III 680 C. Aus späterer Zeit vgl. Antiphanes, Dod. Fr. 91.

Hesiod, der Herold der Arbeit und Sänger des bäuerlichen Lebens, war kein Freund des Kriegs. Wohl übernimmt er aus Homer auch Ares, den Kriegsgott, als Sohn des Zeus und der Hera[1]), und der Dichter des „Schildes" (des Herakles) huldigt der kämpfereichen Heroensage; aber im Mythus von den Weltaltern erscheint der Krieg erst beim dritten, ehernen Geschlecht und bei der Einfügung des Heroengeschlechts zwischen dem ehernen und eisernen Zeitalter versäumt er nicht zu betonen, daß dieses „gerechter und edler" gewesen sei[2]). Seine persönliche Überzeugung aber spricht er aus, wenn er für das Zusammenleben der Menschen das Recht (*δίκη*) als Prinzip aufstellt im Gegensatz zum Tierreich, wo die Gewalt (*βίη*) herrscht[3]). Deshalb unterscheidet er auch zwei Arten von Streit (*ἔριδες*): den friedlichen Wettstreit, der den Einzelnen zur höchsten Leistung anspornt, und den Streit, „der den bösen Krieg und Kampf verschuldet, den schrecklichen, den niemand liebt, den schwer lastenden, den die Sterblichen nur notgedrungen ehren nach dem Ratschluß der Unsterblichen"[4]). Eine deutlichere Absage an den Krieg als die vermeintlich natürliche ritterliche Betätigung des Menschen kann es wohl kaum geben. Und damit steht es im Einklang, daß Hesiod die Eirene, den Frieden, neben Dike und Eunomia als eine der drei Horen, der Töchter der Themis, einführt[5]). Es ist ein durchaus richtiger Gesamteindruck, wenn eine spätere Zeit Homer als den Dichter des Krieges und Hesiod als den Dichter des Friedens kontrastierte. So geschieht es in dem in seiner jetzigen Form aus Hadrianischer Zeit stammenden, aber auf das *Μουσεῖον* des Gorgiasschülers Alkidamas zurückgehenden „Wettkampf Homers und Hesiods", in dem nach dem Schiedsspruch des Königs Hesiod den Preis erhält, „der zum Ackerbau und zum Frieden aufruft", und nicht Homer, „der Kriege und Schlachten erzählt"[6]).

2. Die Orphik

Bei der ablehnenden Stellung, die die Orphik auf Grund ihrer Seelenwanderungslehre gegen die Tötung alles Lebendigen ein-

1) Theog. 922.
2) Erga 143ff., 158g.
3) Erga 275ff., 202ff.
4) Erga 11ff.
5) Theog. 902.
6) Agon 201f.; vgl. Genos 50—62.

nahm, ist es auffallend, daß die Bruchstücke keine entschiedene Verwerfung des Kriegs zeigen. Immerhin scheint es, daß die orphische Kulturtheorie für das Anfangsstadium der Menschheit nicht nur das Faustrecht, sondern sogar den Kannibalismus annahm. „Orpheus" mit seiner „reinen Lehre" (*καθαρὸς λόγος*) scheint dann als Kulturbringer aufgetreten zu sein und die ein gesellschaftliches Zusammenleben der Menschen regelnden Gesetze eingeführt zu haben. Dies scheint dann, falls das nicht erst spätere Ausdeutung ist, mit dem Hesiodischen Mythus von den Weltaltern irgendwie kombiniert worden zu sein[1]). Eirene erscheint als kosmisches Prinzip, das unterhalb des Mondes „den Krieg der Elemente ausheilt". Die Formulierung ist spät, aber der Gedanke könnte alt sein, da Ähnliches bei Euripides und Platon begegnet[2]).

3. Pindar

Daß Pindar „den Krieg verabscheut" habe[3]), ist entschieden zu viel gesagt und auch von einem „international-pazifistischen Zug"[4]) möchte ich kaum bei ihm reden. Aber richtig ist es, daß er gegenüber dem Krieg nicht die eindeutige Haltung einnimmt wie der ihm sonst gesinnungsverwandte Aischylos, stand er doch auch als geborener Thebaner beim griechischen Freiheitskampf nicht so im Mittelpunkt des Geschehens wie der athenische Tragiker. Einen „friedensfreundlichen Dichter" kann man ihn wohl nennen[5]). Eine grundsätzliche Verherrlichung des Krieges findet sich bei ihm nirgends. Wo sich ihm der Preis kriegerischer Tapferkeit nahelegt, gibt er diesem eine persönliche Wendung, und er stellt sie gerne mit den Leistungen im friedlichen Wettkampf auf eine Stufe. Aber solchen Äußerungen hält die Warnung vor dem Krieg und die Hervorkehrung seiner verderblichen Wirkungen mindestens das Gleichgewicht. „Nur wer den Krieg nicht aus Erfahrung kennt, dem ist er süß; wer ihn aber erlebt hat, der fürchtet gar sehr im Herzen sein Nahen[6])." Gewiß ist es ein Ver-

---

[1]) Orph. Fr. 292. 141 (Kern).
[2]) Fr. 181 (Kern); vgl. Eurip. Phoin. 538ff. Plat. Staat VII 530A. Phaidr. 247A.
[3]) O. Dittrich, Die Systeme der Moral (1923) I S. 61.
[4]) W. Schmid, Geschichte der griech. Lit. (1929) I S. 614; vgl. jedoch S. 562, 14. 15.
[5]) W. Schmid a. a. O. S. 591.
[6]) Fr. 110.

dienst, den „blutigen Hagel“ des Krieges vom Vaterland abzuwehren[1]); aber „das rauhe Wetter des Kriegs“ bleibt doch immer ein „jammerbringendes Kampfgetöse“, der Krieg ist „der Bringer der Armut und der Feind der heranwachsenden Jugend“[2]). Die Wünsche des Dichters gehen in anderer Richtung. Ganz im Sinne Hesiods sieht er als die Grundlagen staatlichen Glücks an Eunomia, Dike und Eirene, die goldenen Töchter der wohlberatenen Themis, und „die nicht auf Krieg ausgehende Eunomia“ ist ihm eine Gabe Apollons[3]). Im Krieg der Sieben gegen Theben sieht er ein Werk der Gewalt und der Unterdrückung des Rechts durch die Macht[4]). Das Gegenbild zur kriegerischen Welt bildet das Land der Hyperboreer, die „ohne Kämpfe und Schlachten wohnen, entronnen der rechtschützenden Nemesis“[5]). Nicht Kampf, sondern Ruhe und Friede ist des Dichters Ideal. Deshalb personifiziert er die Ruhe (*Ἁσυχία*) geradezu als Göttin, die Tochter der erhabenen, die Schlüssel zu Rat und Krieg führenden Dike. Sie ist die wahre Freundin der Staaten, sie muß man lieben[6]). Auch in der Welt der Götter haben Krieg und Schlachten keine Stelle[7]). Bei solcher Gesinnung machen dem Dichter Mythen wie der widerrechtliche Raub der Rinder des Geryones durch Herakles schwer zu schaffen und er ergreift die Partei des brutal vergewaltigten Riesen, erkennt aber schließlich den von Zeus sichtlich gebilligten Erfolg an[8]).

Während bei Aischylos nur die Choreuten des Agamemnon schüchtern äußern, daß sie den Ruhm des Städtezerstörers, der so viel Blut vergießen muß, nicht beneidenswert finden[9]), spricht aus Pindars Liedern eine unverkennbare Vorliebe für den Frieden, in dem allein die den Göttern wohlgefälligen Tugenden gedeihen können. Dabei ist es aber selbstverständlich, daß sich die Gedanken des Dichters noch durchaus innerhalb der hellenischen Kulturwelt bewegen und ein kosmopolitischer Gesichtspunkt ihm noch durchaus fernliegt.

---

1) Isthm. 7, 27f.
2) Isthm. 4, 17; 8, 25. Fr. 109, wozu Polyb. IV 31, 5.
3) Ol. 13, 6f. Pyth. 5, 65ff. Paean 2, 33.
4) Nem. 9, 13ff.
5) Pyth. 10, 42f.
6) Pyth. 8, 1ff.; 1, 70. Ol. 4, 16. Nem. 9, 48.
7) Ol. 9, 40f.
8) Fr. 169. 81.
9) Aisch. Ag. 461ff. 472f.

4. Empedokles

Die ionische Philosophie hat sich in ihren Anfängen ausschließlich mit der außermenschlichen Natur, dem Weltall, befaßt, nicht mit dem gesellschaftlichen Verhältnis der Menschen untereinander, mit Ethik und Politik. Erst die Verbindung des Pythagoreismus mit der orphischen Mystierenlehre führt dazu, auch nach Grundsätzen für die Regelung des menschlichen Lebens zu suchen. Ob bei den Pythagoreern die Unverletzlichkeit des tierischen Lebens folgerichtig und ausnahmslos durchgeführt war, wissen wir nicht sicher. Ihre politischen Anschauungen weisen einige humane Züge auf, wie Gleichstellung der Frau mit dem Manne und freundliche Behandlung der Sklaven; im übrigen scheinen sie sich, ihrer aristokratischen Gesinnung entsprechend, mit der Durchführung der proportionalen Gleichheit, der *ἰσότης γεωμετρική*, begnügt zu haben. Von kosmopolitischer Gesinnung oder gar von einer Polemik gegen den Krieg verlautet nichts; auch der Tyrannenmord scheint nicht nur für erlaubt, sondern sogar für verdienstlich gegolten zu haben, wie die bekannte Erzählung von Damon und Phintias beweist. Und wenn Archytas siebenmal zum Strategen von Tarent gewählt wurde, wird er seine Feldherrnkunst wohl auch im Kriege bewährt haben.

Empedokles geht nun schon darin über den Pythagoreismus hinaus, daß er die Verwandtschaft alles Lebendigen, d. h. aller organischen Wesen, auch der Pflanzen, proklamiert und diese daher in die Seelenwanderungslehre einbezieht; ob nach dem Vorgang der Orphiker, das wissen wir nicht. Er nimmt grundsätzlich und leidenschaftlich gegen die blutigen Opfer und den Fleischgenuß Stellung, kann aber natürlich aus praktischen Gründen die Pflanzenkost nicht auch verbieten. Dagegen erhebt sich bei ihm die Frage, ob er den Krieg verworfen hat, und manches scheint für ihre Bejahung zu sprechen. Die *Καθαρμοί* des Empedokles müssen eine religiöse und kultische Reform auf Grund der Seelenwanderungslehre zum Ziel gehabt haben. Der Anfang dieses Abschnitts, in dem er „eine gute Lehre über die seligen Götter offenbaren“ will, ist uns in Fr. 131 erhalten. In diesem Zusammenhang, in den Ausführungen „über Opfer und Götterentstehung“, wie Porphyrios sagt, entwarf Empedokles sein Ideal nicht nur des Zusammenlebens der Menschen untereinander, sondern auch der Menschen und Tiere und zwar projizierte er es im Anschluß an die Vorstellung

vom goldenen Zeitalter in eine ferne Vergangenheit zurück. Es ist aber für dieses Empedokleische Idealbild charakteristisch, daß es nicht die Vorstellung eines mühelosen Schlaraffenlebens, sondern der Gedanke eines seligen Friedens beherrscht, der auf dem Bewußtsein der Verwandtschaft alles Lebendigen beruht. Daraus entspringt eine völlige Umwälzung der Lebensweise, aber auch der Religion der Menschen. Und so heißt es von jenem entschwundenen Geschlecht:

Nicht verehrten sie Ares als Gott noch den Schlachtenerreger,
Selbst nicht Zeus den König noch Kronos oder Poseidon;
Königin war die Liebe allein.
Gaben der Frömmigkeit weihte man ihr in Bildern von Tieren,
Duftenden, künstlich bereiteten Salben und lauteren Myrrhen;
Auch des Weihrauchs Wohlgeruch ward ihr gerne entzündet.
Und von dem gelblichen Honig goß man ihr Spenden zur Erde.
Doch nie ward ein Altar mit dem Blute von Stieren benetzet,
Sondern ein Leben zu töten und kräftige Glieder zu essen
Galt als der Frevel abscheulichster damals unter den Menschen.

Und nicht nur unter den Menschen, sondern auch zwischen Menschen und Tieren gab es keinen Krieg und Kampf, sondern

Zahm war damals alles Getier und den Menschen befreundet,
Vögel und Wild im Walde, und alles erglühte in Liebe[1]).

Wie scharf sich der Dichterphilosoph des Gegensatzes gegen die herrschende Religion bewußt ist, beweist deren Charakterisierung als „eines finstern Wahns von den Göttern“, und daß er auf eine religiöse Reform abzielt, geht aus der Seligpreisung derer hervor, die „einen Schatz göttlicher Gedanken sich erworben haben“[2]). Einen, wenn auch etwas rationalisierten Nachklang dieser Ausführungen des Empedokles vernehmen wir noch in Platons Gesetzen, wo zweimal dieser selige Urzustand ausgemalt wird, in dem es „keine Zwietracht und keinen Krieg“ gab und „die Menschen einander liebten“, wo ein Geschlecht von Dämonen, edler als wir, die Menschen beherrschte und „Friede und Sittlichkeit, Gesetzlichkeit und Fülle des Rechts unter ihnen bewirkte und sie einträchtig und glücklich machte“[3]). Und auch in dem künstlich verflochtenen Mythus des Politikos benutzt Platon sowohl die

---

[1]) Emped. Fr. 128. 130.
[2]) Emp. Fr. 132.
[3]) Plat. Ges. III 678 Eff. (zu *ἐφιλοφρονοῦντο* vgl. *φιλοφροσύνη* bei Emp. 130, 2) und IV 713 Cff.

Empedokleischen Weltperioden als auch die Vorstellung des Friedenszustandes, in dem es „Krieg und Zwietracht überhaupt nicht gab"[1]). Es liegt auf der Hand, daß es für die Wertschätzung eines solchen Ideals und für den Glauben an die Möglichkeit seiner Verwirklichung keinen Unterschied ausmacht, ob man es, wie hier die griechischen Dichter und Denker, in die Vergangenheit oder, wie die alttestamentlichen Propheten, in die Zukunft projiziert. Die Frage, inwieweit Empedokles bei der Ausmalung dieses Idealzustandes selbständig verfuhr oder sich an ältere Vorgänger anlehnte, ist von untergeordneter Bedeutung. Immerhin ist es beachtenswert, daß die traditionelle Vorstellung von Kronos als dem Beherrscher dieser glücklichen Geschlechter ausdrücklich abgelehnt wird, was eine Korrektur Hesiods bedeutet. Es läge nun nahe, Abhängigkeit vom Pythagoreismus anzunehmen und das Bruchstück, das sich nach Porphyrios auf Pythagoras bezieht (Fr. 129), in diesen Zusammenhang einzureihen. Allein wir haben gesehen, daß sich eine ablehnende Stellung gegen den Krieg im Pythagoreismus nicht nachweisen läßt. Da mit *ἐν κείνοισι* doch wohl nur die Menschen jener seligen Friedenszeit gemeint sein können, so müßte Pythagoras, der nur rund 100 Jahre vor Empedokles lebte, in einer seiner Vorgeburten unter ihnen gewandelt sein, deren Zahl von Empedokles selbst über die später von Herakleides Pontikos angenommene[2]) noch erheblich gesteigert worden wäre, vermutlich um in eine möglichst frühe Zeit hinaufzukommen[3]). Doch wie dem sein mag, es ist höchst wahrscheinlich, daß Empedokles und Platon an den genannten Stellen die gleiche orphische Kosmogonie als Quelle benutzt haben[4]). Wenn die daran sich anschließende orphische Kulturtheorie an den Anfang der Menschheit eine kannibalische Lebensweise der Menschen setzte, so steht dies der Annahme, daß dann Orpheus ein Zeitalter seligen Friedens heraufgeführt habe, wie wir schon sahen[5]), durchaus nicht im Wege. Diese „reine Lehre" der Orphiker erneuert

---

[1]) Politikos 272 Cff., wozu v. Wilamowitz, Platon I 268f.

[2]) Vgl. E. Rohde, Psyche³ II 417ff.; Diels, Vorsokr.⁵ I S. 99, zu Z. 25ff.

[3]) Bedenken gegen die Beziehung auf Pythagoras äußert W. Rathmann, Quaestiones Pythagoreae, Orphicae, Empedocleae (Diss. Halis Sax. 1933) p. 42. 138.

[4]) Vgl. Conrat Ziegler, Menschen- und Weltwerden, Neue Jahrb. f. d. Kl. Alt. (1916) S. 529ff., besonders S. 550. 561. 566.

[5]) S. oben S. 7.

Empedokles und sieht in ihr das Heilmittel für die kranke, vom Streit[1]) zerrissene Welt.

5. Das Zeitalter der Sophistik

Die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts, die im wesentlichen durch den griechischen Freiheitskampf gegen Persien ausgefüllt ist, war nicht dazu angetan, den Friedensgedanken aufkommen zu lassen, auch nicht im hellenischen Westen, wo sich die sizilischen Griechen gegen die Machtansprüche Karthagos behaupten mußten. Als aber der bis dahin unbestrittenen Führerstellung Spartas im athenischen Seereich ein mächtiger Rivale erstand und sich so der unglückselige politische Dualismus in Griechenland herausbildete, der auch durch den Gegensatz von Oligarchen und Demokraten jede einzelne Polis in zwei Lager spaltete und schließlich im peloponnesischen Krieg Hellas zum Verbluten brachte, da mußte sich doch bei einigem Nachdenken die Frage erheben, ob diese fortgesetzte Selbstzerfleischung des Hellenenvolkes nicht ein Wahnsinn sei. Und so sehen wir nun in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts den Friedensgedanken in stets sich erweiterndem Umfang sich herausbilden, so daß man seine Entwicklung mit drei konzentrischen Kreisen von immer längerem Radius vergleichen kann: Friede in der einzelnen Polis, Friede unter den hellenischen Staaten, Friede zwischen Hellenen und Barbaren, d. h. Weltfriede, das sind die drei Etappen, die der Friedensgedanke durchläuft, wobei auf der Bahn zur Dritten die Zeit vor Alexander d. Gr. allerdings nur die ersten zaghaften Schritte macht.

Auch die Entwicklung des griechischen Denkens mußte, um theoretisch eine solche Forderung zu erheben, einen hohen Grad von Freiheit erreicht haben. Es mußte sich aus den engen Schranken der Polis, in der Staat und Religion eine Einheit bildeten, lösen und den Blick auf einen weiteren Horizont richten. Dies geschah zu einem guten Teil in der ionischen Philosophie, und am greifbarsten tritt uns die Entwurzelung aus dem heimatlichen Boden in der Person und dem Denken des Anaxagoras entgegen, der nicht nur zuerst den Wert des „theoretischen Lebens" erkannte und verkündigte, sondern auch einen leichten Anflug von Kosmopolitismus, mindestens eine demonstrative Gleich-

[1]) Emp. Fr. 115, 14.

gültigkeit gegen seine Vaterstadt zeigte, die er ja auch verließ, um seinen Wohnsitz in Athen aufzuschlagen, und in die er, von dort vertrieben, nicht zurückkehrte[1]). Noch viel greifbarer aber ist dies Heraustreten aus dem Verband der Polis bei den Sophisten. Als Wanderlehrer zogen sie von Stadt zu Stadt und lernten so, wenn auch noch ganz innerhalb der hellenischen Welt, gar verschiedene Verhältnisse und Sitten kennen. Bald hielten sie sich in einer demokratisch, bald in einer oligarchisch regierten Polis, bald in einem von einer alten Aristokratie beherrschten Gemeinwesen wie Thessalien auf und dann sprachen sie wieder an den großen panhellenischen Festen in Olympia und Delphi zu Angehörigen aller griechischen Stämme und Städte. Kein Wunder, daß ihr Gesichtskreis sich weitete, daß ihnen die einzelne Polis eng und beschränkt erschien und daß sie andererseits bei allen Unterschieden das Gemeinsame erkannten, was die Griechen als solche über alle Streitigkeiten hinweg innerlich verband, kurz, daß sich bei ihnen eine panhellenische Gesinnung herausbildete, als deren Wegbereiter im öffentlichen Leben sie sich fühlten. War aber einmal die örtliche und zeitliche Begrenzung von Gesetz und Sitte (*νόμος*) erkannt und glaubte man in der Natur (*φύσις*) des Menschen als solchen eine aus größerer Tiefe aufsprudelnde Quelle der das menschliche Leben regelnden Grundsätze zu erkennen, so wurden dadurch die hergebrachten Autoritäten als solche schwer erschüttert und die festen Formen des Lebens begannen sich zu lockern. An die Stelle des Bürgers eines einzelnen Stadtstaates trat zunächst der Hellene, bald aber der Mensch überhaupt; über die Mauern der Polis hinaus schaute man nach Hellas und über die Grenzen von Hellas hinaus in die Welt: wir stehen an den Anfängen der humanitas und des Kosmopolitismus. Verfolgen wir nun den Friedensgedanken auf den genannten drei Stufen.

Vorher sei nur noch kurz auf die allgemeine Behandlung des Friedens durch den Sophisten Prodikos von Keos hingewiesen, der ihn in engste Verbindung mit dem Landbau brachte, sei es in einer besonderen Schrift *Περὶ γεωργίας* oder in einem Abschnitt seiner *Ὧραι*. Er sah — vielleicht in Anlehnung an orphische Lehren — im Ackerbau die Grundlage von Religion, Sittlichkeit und Recht, kurz der Kultur überhaupt. Der Ackerbau mildert die Sitten der Menschen, der Landmann „hat keine Zeit, Unrecht zu

[1]) Diels, Vorsokr.[5] cap. 59 A 1. 29—32. 34a.

tun" und er ist am Frieden ganz besonders interessiert, weil er unter dem Krieg am meisten zu leiden hat. Er wird daher nur notgedrungen zur Waffe greifen, um sich gegen eine Störung seiner friedlichen Tätigkeit zu schützen. Denn da die Bauern alles zum Leben Notwendige haben, besteht für sie kein Anlaß zu einem Angriffskrieg[1]).

a) Der Friede in der Polis

Wenn man bei Thukydides (III 82f.) liest, bis zu welchem Grad sich die Parteileidenschaften in einer griechischen Polis erhitzen konnten und wie dieser Kampf der Parteien schließlich zum Ruin des Staates und der Gesellschaft führen mußte, so begreift man, daß sich immer lauter der Ruf nach Gemeinsinn, nach Eintracht (*ὁμόνοια*) erheben mußte, um das drohende Unheil aufzuhalten. Ihn nachdrücklich erhoben zu haben, ist nicht das geringste Verdienst der vielgeschmähten Sophisten.

Selbst ein Thrasymachos, den Platon im ersten Buch des Staats als einen Vertreter der Lehre vom Recht des Stärkeren einführt, bedauert es in einer symbuleutischen Musterrede, daß man aus Eintracht (*ὁμόνοια*) in gegenseitige Feindschaft und Verwirrung geraten sei[2]).

Positiv aber stellte die Vorteile der bürgerlichen Eintracht der Sophist Antiphon in seiner glänzend geschriebenen Schrift *περὶ ὁμονοίας* ins Licht. Er scheint dabei von der Familie ausgegangen zu sein, dann andere persönliche Beziehungen wie die Freundschaft behandelt zu haben, um zuletzt auf den Staat zu kommen. Dabei erklärte er die Anarchie für das größte Übel und und die Erziehung zu Gehorsam und Bildung für das erste Erfordernis[3]). Auffallenderweise erscheinen nun in dieser Schrift auch die Namen einiger fabelhaften oder barbarischen Völker: der Skiapoden, Makrokephalen und Troglodyten[4]). Von diesen nannte Hekataios die Skiapoden, die auch Aristophanes kennt,

[1]) Nach Themistios or. 30, der p. 349b Prodikos zitiert. Vielleicht können die Gedanken des Sophisten auch noch aus Maximos Tyr. or. 24 (s. u. S. 54) ergänzt werden. Vgl. Hermes 71 (1936) S. 151 ff.

[2]) Fr. 1 (Diels).

[3]) Fr. 49. 64. 65. 58. 54. 61. 60 D. Ob er auch schon auf die innere Übereinstimmung des Individuums mit sich selbst zu sprechen kam, ist fraglich. H. Fuchs, a. a. O., S. 122, 2.

[4]) Fr. 45. 46. 47.

als ein äthiopisches Volk[1]). Die Makrokephalen kennt der Verfasser der hippokratischen Schrift *Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων* als ein Skythisches Volk in der Nähe des Asowschen Meeres und beschreibt (c. 14) eingehend die künstliche Deformierung des Schädels bei der Geburt, die dort Sitte gewesen sei und dann zu erblicher Langköpfigkeit geführt habe. Die Troglodyten weisen wieder auf die Nähe von Äthiopien, jedenfalls auf die Westseite des arabischen Meerbusens[2]). Die Erwähnung dieser Völker hat schon F. Dümmler daraus erklärt, daß Antiphon hier die „ethnographische Romantik verwertet habe, um die Durchführbarkeit seiner politischen Ideale zu beweisen"[3]). Für diese Vermutung spricht noch mehr, als Dümmler selbst anführt. So kennt Herodot ein skythisches Volk, die Orgempäer, die von Geburt an kahlköpfig, nur von Baumfrüchten leben: „Diesen fügt niemand ein Unrecht zu; denn sie gelten für heilig. Auch besitzen sie keine kriegerischen Waffen. Einerseits sind sie es, welche die Zwistigkeiten ihrer Nachbarn schlichten, und andererseits wird niemandem, der verbannt bei ihnen Zuflucht sucht, ein Unrecht zugefügt"[4]). Als ein derart friedlich gerechter Stamm scheinen auch die Makrokephalen bei Antiphon gedacht gewesen zu sein. Ebenso gelten die Äthiopen, von denen die Troglodyten nur einen Teil bilden, schon bei Homer als ein besonders frommes Volk, das die Götter mit Vorliebe besuchen und an dessen reichen Opfern sie sich besonders erfreuen[5]). Sie konnten also ebensowohl wie die Makrokephalen und Skiapoden als ein friedliches und gerechtes Naturvolk figurieren[6]).

Auch der jüngste Ausläufer der ionischen Philosophie, Demokrit, tritt in seinen ethischen Schriften als Fürsprecher der

---

1) Hek. Fr. 265 (Müller = Fr. 327. FG. Hist.). Aristoph. Vögel 1553.

2) Her. IV 183 Strabo XVII p. 785f. Diodor III 32.

3) F. Dümmler, Prolegomena zu Platon Staat (Basel 1891) S. 46. Die gegenteilige Annahme von Wilamowitz (Platon I 85, 1), daß diese Naturvölker als Wilde figuriert hätten, ist aus den oben angeführten Gründen weniger wahrscheinlich.

4) Herod. IV 23. Auf skythische Stämme bezieht R. Pöhlmann (Das romantische Element im Kommunismus und Sozialismus der Griechen, Aus Altertum und Gegenwart[1] S. 216, 4) auch die Bemerkung des Aristoteles Pol. II 5 p. 1263 a 7 über noch fortdauernde kommunistische Einrichtungen bei manchen „Barbaren".

5) *Α* 423. *Ψ* 206. *α* 22f.

6) Vgl. R. Pöhlmann, Das romantische Element im Sozialismus und Kommunismus der Griechen (Aus Altertum und Gegenwart[1] S. 216f. Gesch. des antiken Sozialismus und Kommunismus[1] I 118f.).

ὁμόνοια auf. Der Bürgerzwist, so meint er, bringt Siegern und Besiegten gleichermaßen Verderben. Nur unter der Voraussetzung der Eintracht kommen große Taten zustande; auswärtige Kriege lassen sich ohne sie überhaupt nicht führen. Und zwar muß diese bürgerliche Eintracht ihre Grundlage in einem sozialen Ausgleich finden: „Wenn die Besitzenden sich entschließen, den Besitzlosen zu borgen, sie zu unterstützen und ihnen wohlzutun, so bedeutet dies, daß sie Mitleid mit ihnen haben, daß jene nicht verlassen sind und diese ihre Genossen sein wollen, daß man einander hilft und die Bürger einträchtig sind (*ὁμονόους εἶναι*) und noch sonst soviel Gutes wie niemand aussprechen kann[1]).“

Daß diese *ὁμόνοια*-Literatur, der man auch den sog. Anonymus Iamblichi mit seinem Preis der *εὐνομία*[2]) noch einreihen könnte, viel reicher gewesen sein muß, als die erhaltenen Bruchstücke zunächst vermuten lassen, ergibt sich aus der Verbreitung dieser Gedanken. Was Xenophon einmal den Sokrates sagen läßt, erscheint wie eine Zusammenfassung der Grundgedanken dieser Schriften: „Die Eintracht (*ὁμόνοια*) scheint wahrhaftig für die Staaten das größte Gut zu sein. Vielfach ermahnen ja auch die Behörden und die besten Männer die Bürger zur Eintracht. Ja überall in Hellas besteht ein Gesetz, daß die Bürger schwören sollen, die Eintracht zu wahren, und man leistet diesen Eid allgemein. Ich glaube nun, daß das nicht etwa geschieht, damit die Bürger einig seien in der Beurteilung von Chören oder im Lob von Flötenspielern oder in der Anerkennung von Dichtern, sondern damit sie den Gesetzen gehorchen. Denn wenn die Bürger beim Gehorsam gegen die Gesetze berharren, dann werden die Staaten stark und glücklich. Ohne Eintracht aber kann man weder einen Staat gut regieren noch ein Haus gut verwalten[3]).“ Ebenso erblickt Platon in der *ὁμόνοια* die unerläßliche Bedingung für den Bestand des Staates[4]).

b) Der Friede in Hellas

Der Hauptträger und -verbreiter einer panhellenischen Gesinnung in den griechischen Städten war der Sophist Gorgias. Selbst in Athen, wo es bei dem gespannten Verhältnis zu Sparta

---

1) Demokrit Fr. 249. 250. 255 (D.).
2) Anon. Jambl. Fr. 7.
3) Xem. Mem. IV 4, 16.
4) Vgl. z. B. Staat I 351 D. Politikos 311 B.

eine sehr heikle Sache war, diese Saite anzuschlagen, scheute er sich nicht, in seinem Epitaphios als *ὁμονοίας ξύμβουλος* in diesem Sinne aufzutreten und den Athenern zu raten, sie sollten sich ihre kriegerischen Lorbeeren nicht im Streit mit Griechen, sondern im Kampf gegen die Barbaren holen, wenn er dabei auch vorsichtigerweise mehr andeutend verfuhr, wie mit dem Satze: „Die Siegeszeichen über Barbaren wecken Jubelgesänge, die über Hellenen Klagelieder[1]." Viel freier und ungezwungener muß er diese seine Gesinnung in der in Olympia vor Griechen aller Stämme gehaltenen Rede ausgesprochen haben. Auch hier war es ihm in erster Linie darum zu tun, die *ὁμόνοια* unter den Griechen herzustellen und ihren kriegerischen Drang auf die Barbaren abzuleiten[2]). Wir haben einen Reflex dieser Rede bei Polybios XII 25 kff., wo dieser durch und durch politisch denkende Historiker die Rede, die sein Vorgänger Timaios den Hermokrates in Gela zur Empfehlung des Friedens halten läßt, als ein triviales Machwerk der Rhetorenschule kritisiert. Daß aber die Vorlage des Timaios die olympische Rede des Gorgias war, ergibt sich aus folgenden Gründen[3]). Wir finden hier eine Empfehlung des Friedens, die sich auf einen in antithetischer Form sich bewegenden Vergleich von Krieg und Frieden stützt, wie sie Gorgias besonders liebte. Eine dieser Antithesen, daß „im Frieden die Söhne ihre Väter begraben, im Krieg dagegen die Väter ihre Söhne" (26, 7), findet sich schon bei Herodot (I 87), erscheint aber bei Polybios durch den Zusatz *κατὰ φύσιν* beim ersten Gliede in ihrer ursprünglicheren Form und verrät dadurch ihre Herkunft aus dem sophistischen Gegensatz *φύσις-νόμος*. Wir erkennen ferner noch ganz deutlich das Thema der Gorgianischen Rede: *ἡλίκην ὁ πόλεμος διαφορὰν ἔχει τῆς εἰρήνης* (25 k 6). Das war außer in der schon angeführten in weiteren Antithesen dargelegt: im Frieden wird man in der Morgenfrühe durch den Gesang der Vögel aus dem Schlaf geweckt, im Krieg dagegen durch den Schall der Trompeten (26, 1); im Krieg kann man sich kaum innerhalb der Stadtmauern mit Sicherheit bewegen, im Frieden steht einem die ganze Umgebung offen (26, 8); der Krieg gleicht der Krankheit, der Friede der Gesundheit: denn im Frieden erholen sich die Kranken, im Krieg dagegen gehen

[1]) Philostr. Vit. soph. I 9, 5; wiederholt von Isokrates, Paneg. (4) 158.

[2]) Philostr. a. a. O. Fr. 8a (Diels).

[3]) Vgl. Philologische Wochenschrift 52 (1932) Nr. 42/43 Sp. 1367ff.

die Gesunden zugrunde (26, 8). Selbst der tapfere Kämpfer Herakles wurde mit echt sophitischer Paradoxie als Kronzeuge für die Segnungen des Friedens aufgerufen, hatte er doch den olympischen Gottesfrieden (*ἐκεχειρία*) gestiftet als „Zeugnis seines Willens" (*δεῖγμα τῆς προαιρέσεως*); „wo er aber jemand schädigte, da tat er es nur notgedrungen und auf Befehl; freiwillig aber hat er keinem Menschen ein Übel angetan" (26, 2). Endlich wird — wieder ganz nach sophistischer Manier — die Autorität Homers ins Feld geführt, der den Zeus als höchst übelwollend gegen Ares einführe und ihn „den ihm verhaßtesten unter den Göttern nenne, die den Olymp bewohnen; denn er liebe immer Streit, Krieg und Schlachten"[1]). So ging diese Rede aus der symbuleutischen Gattung in die von Gorgias besonders bevorzugte epideiktische über. Aus dem politischen Gedanken panhellenischer Gesinnung und dem Rat, die Streitigkeiten zwischen Hellenen beizulegen, wurde ein grundsätzlicher Preis des Friedens und eine grundsätzliche Ablehnung des Kriegs, was vor allem in dem Vergleich des Friedens mit der Gesundheit, des Krieges mit der Krankheit zum Ausdruck kommt. Der Friede ist das Natürliche und Normale, der Krieg das Unnatürliche und Abnorme: das ist die Auffassung des Gorgias. Mögen die Kriege vielleicht ebensowenig gänzlich zu beseitigen sein wie die Krankheiten, sie sind und bleiben, wie diese, jedenfalls ein zu bekämpfendes Übel und sollten mindestens zwischen stammverwandten Völkern vermieden werden. Von jener heroischen Auffassung des Kriegs, wie sie noch in der Tragödie des Aischylos vorliegt, die Gorgias selbst im Blick auf die „Sieben gegen Theben" als „voll kriegerischen Geistes" charakterisiert hatte[2]), sind wir hier schon recht weit entfernt, und die gehässige Geringschätzung, die der praktisch geschulte Politiker und Historiker dem rhetorischen Theoretiker des Friedens angedeihen läßt (Pol. XII 26,9), macht es wahrscheinlich, daß Gorgias seine Empfehlung des Friedens unter den Hellenen zu einem allgemeinen Preis des Friedens als solchen erweitert hat.

c) Völkerfriede

Bis vor kurzem konnte man noch mit Recht zweifeln, ob der Gedanke eines Völkerfriedens und seine Voraussetzung, die Idee

[1]) E 890f. Außerdem wird noch I 63f. zitiert; vgl. oben S. 3,2.
[2]) Aristoph. Frösche 1021f., wozu Plut. Quaest. conv. VII 10, 2 p. 715 E.

des Kosmopolitismus, im 5. Jahrhundert v. Chr. überhaupt schon möglich gewesen sei. Seit der Auffindung der neuen Bruchstücke aus Antiphons *Ἀλήθεια*[1]) ist man genötigt, auch solche Gedankengänge für die verlorene sophistische Literatur mindestens als möglich anzunehmen, und manche längst bekannte Stellen erhaltener Dichtungen und Prosawerke erscheinen in einem neuen Lichte und werden z. T. von dem auf ihnen ruhenden Verdacht der Unechtheit befreit. Antiphon verkündet auf Grund des sophistischen Gegensatzes von Natur und Sitte die Gleichheit und Gleichwertigkeit aller Menschen in extremster Form, indem er sie lediglich auf den physischen Bau der menschlichen Gattung begründet, und er sieht die „Barbarei" eben in der durch die Sitte aufgekommenen, nach der Natur aber unberechtigten Unterscheidung zwischen sozial höher und niedriger stehenden Menschen, zwischen Hellenen und Barbaren. „Denn von Natur sind wir alle, Barbaren und Hellenen, in allem gleich veranlagt. Das läßt sich aus dem erkennen, was für alle Menschen naturnotwendig ist. Das können sich alle gleichermaßen verschaffen und in dem allem ist niemand von uns ausgeschlossen, weder ein Barbar noch ein Hellene. Denn wir atmen alle durch Mund und Nase in die Luft und essen alle mit den Händen." Welche Folgerungen Antiphon aus dieser seiner Auffassung für die Beziehungen der Völker zueinander gezogen hat, wissen wir nicht, da der Text hier abbricht. Aber darüber kann kein Zweifel bestehen, daß diese Theorie den vollkommenen Umsturz der traditionellen Selbsteinschätzung der Griechen als des hoch über den Barbaren stehenden und zu ihrer Beherrschung berufenen Kulturvolks[2]) bedeutete.

Es gibt aber in der Tat einige Spuren in der zeitgenössischen Literatur, die darauf hinweisen, daß es in der Sophistik auch eine pazifistische Richtung gab, die den Krieg grundsätzlich verwarf und eine friedliche Verständigung der Völker über die zwischen ihnen bestehenden Streitpunkte auf dem Weg der Verhandlungen empfahl. Die meisten Anhaltspunkte dafür bietet Euripides. In den Hiketiden, die zwischen dem Nikiasfrieden und dem Wiederausbruch der Feindseligkeiten aufgeführt sind, benutzt der Dichter den für beide Parteien verderblichen Ausgang des Kriegs der Sieben gegen Theben, um die Sinnlosigkeit des Kriegs

[1]) Bei Diels, Vorsokr.[5] II cap. 87 B 44.

[2]) Vgl. z. B. Eurip. Iph. Aul. 1400, beifällig zitiert von Aristoteles, Pol. I 2 p. 1252 b 8.

überhaupt zu veranschaulichen, und macht den zwischen den Müttern der gefallenen Helden und Thesens vermittelnden Adrastos zum Sprachrohr seiner Gedanken. Er knüpft an die vorliegende Situation folgende allgemeine Betrachtung (744ff.):

O töricht Menschenvolk,
Die ihr den Bogen maßlos überspannt[1])
Und die ihr drum mit Recht viel Unheil leidet,
Weil gutem Rat ihr nicht, der Not nur folgt!
Und auch ihr Staaten, die ihr durch Verhandlung
Das Unheil wenden könntet, tut es nicht
Und zieht es vor, durch Blut den Streit zu lösen.

Und ganz im gleichen Sinn (949ff.):

O Menschentorheit, wozu schleift ihr Schwerter
Und schlagt euch blut'ge Wunden? Haltet inne!
Fort mit dem Streit! Dann mögen eure Staaten
Nebeneinander friedlich sich behaupten.
Das Leben beut so wenig: sollen wir
Durch Streit und Hader selbst es uns vergällen[2])?

Es ist besonders beachtenswert, daß an diesen beiden Stellen vom Krieg als solchem die Rede ist und daß sie sich an die Menschen im allgemeinen wenden, während in dem gleichen Stück (481ff.) der thebanische Herold seiner Stellung und seinem Auftrag entsprechend vor einem bestimmten möglichen Krieg zwischen Theben und Athen warnt, freilich auch dies nicht, ohne die psychologischen Voraussetzungen klarzulegen, die dazu führen, daß die *δοριμανὴς Ἑλλάς* sich selbst zugrunde richtet, und die Segnungen des Friedens ähnlich wie in dem berühmten Bruchstück des Kresphontes[3]) zu preisen. Die 415 v. Chr. aufgeführten Troerinnen verfolgten anerkanntermaßen die Absicht, durch ihre drastische Darstellung der Schrecken des Kriegs vor der sizilischen Expedition zu warnen. Aber auch hier gebraucht im Prolog (95ff.) der Gott Poseidon die ganz allgemeine Wendung:

Wie töricht sind die Menschen! Städte reißen
Sie nieder, Gotteshäusern bringen sie
Verödung und der Ahnen heilgen Gräbern —
Und gründen nur des eig'nen Glückes Grab.

---

[1]) Ich lese 744f. mit LP (Murray z. St.): *ὦ κενοὶ βροτῶν Οἳ τόξον ἐντείνοντες τοῦ καιροῦ πέρα κτλ.*

[2]) Übersetzung nach v. Wilamowitz, Griech. Tragödien I (1901) S. 258.

[3]) Eurip. Kresph. Fr. 453.

Anlaß zu dieser Betrachtung gibt die bevorstehende verhängnisvolle Rückfahrt der siegreichen Achäer[1]). Und in der Helena (1151ff.) erklärt der Chor das Streben nach kriegerischem Ruhm und die Entscheidung der Streitigkeiten der Menschen durch Waffengewalt schlechthin für verkehrt: „denn wenn blutiger Kampf sie entscheidet, so wird der Streit unter den Staaten der Menschen niemals aufhören". Auch im Fall der Helena hätte man ihn durch Verhandlungen beilegen (*διορθῶσαι λόγοις*) können und sollen. Diesen Weg friedlicher Verständigung hätte auch Polyneikes beschreiten sollen (Phoin. 515ff.):

Denn, was der Feinde Schwert bewirken kann,
Läßt alles durch Verhandlung sich erreichen.

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß sich diesen Äußerungen des Dichters ebensoviele oder noch mehr entgegenstellen ließen, in denen der Heldentod und die freiwillige Selbstaufopferung für das Vaterland als die denkbar höchste menschliche Leistung verherrlicht werden. Aber es steht hier nicht die persönliche Überzeugung des Euripides zur Erörterung, sondern die Frage, ob nicht die angeführten Stellen auf eine ihm bekannte, den Krieg grundsätzlich ablehnende Theorie hinweisen.

Diese Theorie muß aber auch eine positive Kehrseite gehabt haben: sie lehnte nicht nur den Krieg, sondern die Politik im hergebrachten Sinne, die Machtpolitik, überhaupt ab und stellte der politischen Tätigkeit ein anderes Ideal entgegen, das stille, friedliche Leben des Denkens und Forschens, den *βίος θεωρητικός*, die vita contemplativa. Bewußt ausgesprochen wird dies zuerst von Anaxagoras, wie Aristoteles wiederholt bezeugt[2]). Auf ihn bezieht sich höchstwahrscheinlich auch das schöne Bruchstück des Euripides (Fr. 910), in dem er den Forscher selig preist, der „die nicht alternde Ordnung der unsterblichen Natur betrachtet" und dem daher alle egoistischen Gedanken fernliegen. In der ‚Antiope' machte der Dichter die ungleichen Brüder Amphion und Zethos zu Trägern der beiden Lebenstypen, des theoretischen und des praktisch-politischen, wobei Zethos seinem Bruder die Vernachlässigung kriegerischer Übung bei seiner *μοῦσα ἀργός* zum Vor-

[1]) Die Zerstörung Ilions erscheint als ein Unrecht der Götter (Troad. 859f. 1010ff.) und als brutale Gewalttat der Griechen (1158).

[2]) Aristot. Eth. Eud. I 4 p. 1215b 6ff. 1216a 11ff. Jambl. Protr. 9 S. 49, 3ff. (Pistelli); vgl. Diog. L. II 6. F. Boll, Vita contemplativa. SB. d. Heidelberger Ak. d. W. Philos.-Hist. Kl. 1920, 8. Abh. Vgl. auch oben S. 12.

wurf macht und die *εὐμουσία πολέμων* empfiehlt[1]). Das ist nichts anderes als der Widerhall der öffentlichen Meinung von Athen, des *φθόνος ἀργίας*, des Hasses gegen die politische Untätigkeit und Gleichgültigkeit, die, wie man glaubte, durch die Philosophen und Sophisten, nicht zum wenigsten durch Sokrates, gefördert wurde[2]). Der Euripideische Ion malt dies idyllisch-friedliche Leben seinem Vater, der ihn mit nach Athen nehmen will, aus im Gegensatz zu dem, was seiner dort warte[3]). Man nannte diese politische Uninteressiertheit *ἀπραγμοσύνη* und ein Mann, der diese Haltung einnahm, galt, wie uns Perikles bei Thukydides erklärt, „nicht nur für untätig (*ἀπράγμων*), sondern für unnütz (*ἀχρεῖος*)"[4]). In kritischen Lagen des Staates, wie nach dem Ausbruch der großen Pest in den ersten Jahren des peloponnesischen Krieges, als das Unglück schwer auf den Gemütern lastete und die kriegerische Energie lähmte, schienen solche Leute besonders gefährlich. Deshalb warnt der thukydideische Perikles in seiner letzten Rede vor ihnen, die mit der Miene des Biedermanns in ihrer unpolitischen Haltung (*ἀπραγμοσύνη*) dazu raten, den Frieden um den Preis der Herrschaft Athens zu erkaufen. Und er fährt fort: „Solche Leute würden, wenn es ihnen gelänge, andere zu überzeugen, einen Staat in kürzester Zeit zugrunderichten, sogar wenn sie einen solchen irgendwo für sich allein nach ihren eigenen Grundsätzen (*αὐτόνομοι*) einrichten würden. Denn die unpolitische Richtung (*τὸ ἄπραγμον*) kann sich gar nicht halten, wenn ihr nicht die politisch tätige (*τὸ δραστήριον*) zur Seite steht, und sie taugt nicht für eine Großmacht, sondern höchstens für ein abhängiges Gemeinwesen, das seine Sicherheit um den Preis der Freiheit erkauft[5])." Für die Erklärung dieser Stelle sind die Worte *καὶ εἴ που ἐπὶ σφῶν αὐτῶν αὐτόνομοι οἰκήσειαν* entscheidend. Diese hätten gar keinen Sinn, wenn Perikles, bzw. Thukydides, hier Leute im Sinne hätte, die für einen baldigen Friedensschluß mit Sparta wären, also sog. *λακωνίζοντες*. Diese könnten doch auch nicht als *ἀπράγμονες* bezeichnet werden, da sie sicher für ihre Auffassung

---

[1]) Eur. Ant. Fr. 184. 185. 188. Plat. Gorg. 484 E ff. 500 D. (*διττὼ τὼ βίω*).

[2]) Eur. Med. 296ff. Aristoph. Wolk. 316. 334. 1007. Ritter 191 f. Frösche 1498.

[3]) Eur. Ion 488—647; vgl. auch Iph. Aul. 16ff. 446ff.

[4]) Thuk. II 40, 2.

[5]) Thuk. II 63, 2. Vgl. meine Abhandlung *Ἀπραγμοσύνη*. Philol. 81 (1925) S. 130ff. und R. Pöhlmann, Sokrates und sein Volk (Hist. Bibl. 8. 1899) S. 67f.

der politischen Lage stark Propaganda machten. Vielmehr müssen es, wie der Gegensatz τὸ δραστήριον beweist, Leute gewesen sein, die von der Politik, jedenfalls von einer die Notwendigkeit der Kriegführung mit sich bringenden Machtpolitik, wie es die des Perikles war, grundsätzlich nichts wissen wollten, weil sie ihnen als Unrecht (ἄδικον) erschien. Es müssen also moralisierende Pazifisten gewesen sein und ihnen spricht der praktische Staatsmann — mit Recht — die Fähigkeit ab, einen Staat zu bilden, der irgendwie Bestand haben könnte. Es ist merkwürdig, daß Philostratos bei der Besprechung der Tendenz des gorgianischen Olympikos und Epitaphios von den Athenern sagt, sie hätten ihre Herrschaft nicht erwerben können μὴ τὸ δραστήριον αἱρούμενοι. Er kann diesen ziemlich seltenen Ausdruck natürlich aus Thukydides in seinen attizistischen Stil übernommen haben; es wäre aber auch nicht unmöglich, daß der Gegensatz ἄπραγμον-δραστήριον auf Gorgias selbst zurückginge[1]). Daß Perikles hier einen Hieb gegen Leute führt, wie sie auch in den den Krieg bekämpfenden und friedliche Verständigung empfehlenden Stellen des Euripides gekennzeichnet sind, die wir oben angeführt haben, kann kaum bezweifelt werden. Und daß diese im Kreis der Sophisten zu suchen sind, macht auch eine Äußerung, wie die bekannte des Hippias wahrscheinlich, daß die σοφώτατοι τῶν Ἑλλήνων zwar nicht νόμῳ, aber φύσει stammverwandt seien[2]). Nimmt man dazu die oben angeführte antiphontische Theorie von der Gleichheit aller Menschen, so wird man sich über Äußerungen von kosmopolitischer Färbung bei Euripides auch nicht mehr verwundern, wie z. B.:

Der ganze Äther steht dem Flug des Adlers frei;
Die ganze Welt ist Vaterland dem edlen Mann.

Auch der Tadel solcher Gesinnung (ὡς πᾶσα γῆ πατρὶς αὐτοῖς ἐστιν) bei Lysias bezeugt ihre Verbreitung am Ausgang des 5. Jahrhunderts[3]).

Fassen wir zusammen! Es gab in der Sophistik eine Richtung, die den Wert des Friedens in dreifachem Sinn betonte und dafür

1) δραστήριος bei Philostr. Vit. soph. I 9, 5. Thuk. IV 81, 1 (von Brasidas). Eurip. Hel. 992 (Menelaos von sich). Vgl. auch die Bemerkung des Aristoteles (Poet. 3 p. 1448 b 1) über δρᾶν (Dorisch) und πράττειν (attisch).

2) Plat. Protag. 337 CD.

3) Eurip. Fr. 1047, vgl. Phaëthon Fr. 777 und Fr. 903. Lys. 31, 6. Vgl. meinen Euripides S. 365f. 549f. Anm. 9—13.

Propaganda machte: innerhalb der einzelnen Polis gegenüber dem Kampf der Parteien, innerhalb der hellenischen Welt gegenüber dem Kampf der verschiedenen Staaten gegeneinander und endlich grundsätzlich gegenüber dem Krieg als solchem, an dessen Stelle eine friedliche Verständigung über strittige Punkte auf der Grundlage von Verhandlungen treten sollte. Zugleich war sich innerhalb der Philosophie die geistige Tätigkeit, Denken und Forschen, ihres Eigenwerts nicht nur gegenüber der Gymnastik, wie bei Xenophanes[1]), sondern seit Anaxagoras auch gegenüber der praktisch-politischen Tätigkeit bewußt geworden. Diese Verselbständigung des „theoretischen Lebens" mußte aber mit innerer Notwendigkeit nicht nur über die engen Grenzen der Polis, sondern auch über die der hellenischen Welt hinausführen und die Unterscheidung von Griechen und Barbaren als fragwürdig erscheinen lassen[2]), und bahnte so eine weltbürgerliche Gesinnung in der Richtung auf die spätere ‚humanitas' an, die im Krieg nicht mehr ein Mittel der Erziehung zu einem heroischen Ideal, sondern nur einen Weg zur Störung, ja Zerstörung des normalen, naturgemäßen Friedenszustandes und der dadurch bedingten Kultur erblicken konnte.

Bei der Trümmerhaftigkeit der sophistischen Literatur mußten wir uns zur Rekonstruktion dieser Gedankengänge schon einer Anzahl Stellen aus zeitgenössischen Schriftstellern, besonders aus Euripides, bedienen. Wir haben nun weiter zu fragen, wo sich sonst noch ein Niederschlag der dargelegten Theorien bietet.

Da ist zunächst Herodot, den wir schon oben[3]) eine Antithese des Gorgias benutzen sahen und für den die Bevorzugung des Friedens vor dem Krieg, wenn sich ein solcher mit Ehren vermeiden läßt, ebenso selbstverständlich ist, wie für Thukydides[4]). Denn für beide Historiker ist der Krieg, auch ein siegreicher, ein Unheil. Fast mit den gleichen Worten bezeichnet Herodot die 20 Schiffe, die die Athener zur Unterstützung des ionischen Aufstandes absandten, und Thukydides durch den Mund des Spartaners Melesippos den Tag, an dem Athen das letzte Verhandlungsangebot Spartas ablehnte, als „den Anfang von großem Unheil für die Hellenen". Dem Herodot hat später Plutarch diese Auf-

[1]) Xenophanes Fr. 2, 11ff.
[2]) Vgl. z. B. auch Platon, Phaid. 78 A.
[3]) S. 17.
[4]) Herod. I 87. Thuk. II 61, 1.

fassung als durchaus unpatriotisch zum Vorwurf gemacht[1]). Mit Unrecht; denn bei Herodot tritt schon sehr stark der Gedanke der Zusammengehörigkeit der griechischen Welt hervor, der mit der Gleichheit von Blut und Sprache begründet wird. Deshalb lehnen die Athener es ab, auf die Seite der Perser zu treten und merkwürdigerweise spricht der Perser Mardonios den Gedanken aus, die Griechen täten besser daran, ihre Streitigkeiten auf diplomatischem Wege beizulegen anstatt sie auf dem Schlachtfeld zu entscheiden, da sie doch gleicher Sprache seien, was dann angesichts des Xerxeszuges in der Hauptsache auch geschah[2]). Sehen wir hier die panhellenische Idee wirksam, so wird in einem delphischen Orakelspruch, der auf eine Schmiede hindeutet mit den Worten, daß dort „Unheil auf Unheil liege" (*πῆμ' ἐπὶ πήματι κεῖται*), das Eisen als solches bezeichnet, „weil es zum Unglück der Menschen gefunden worden sei". Das ist offenbar derselbe Gedanke, der schon bei Hesiod der Benennung des „eisernen" Zeitalters zugrunde liegt und dort nur deshalb nicht ausgesprochen wird, weil schon mit dem „ehernen" der Krieg und die Gewalt in die Welt kam, während Ovids Nachahmung ihn in die Worte faßt:

Iamque nocens ferrum ferroque nocentius aurum
Prodierat: prodit bellum, quod pugnat utroque[3]).

Demnach zeigt sich auch in den Gedanken über den Krieg und besonders über innerhellenische Kämpfe Herodot von den Ideen der Sophistik, namentlich des Gorgias, nicht unberührt.

Kaum gestreift wird unsere Frage in den Tragödien des Sophokles. Das den Krieg verwünschende Chorlied im Aias (1185ff.) meint mit dem Manne, der lieber vorher hätte in den Hades hinabsteigen sollen, ehe er die Hellenen zum gemeinsamen Kampf der grausen Waffen veranlaßte und die Menschen vernichtete, vermutlich den Paris. Immerhin ist die vernichtende und der harmlosen Freuden des Friedens beraubende Wirkung des Kriegs mit sehr kräftigen Strichen gezeichnet.

Ganz anders als die heroische Tragödie, die auch bei dem persönlich sicher mehr dem Frieden zugeneigten Euripides dem Krieg große Motive abzugewinnen weiß, ist von Haus aus die

---

1) Herod. V 97. Thuk. II 12, 3. Plut. de mal. Herod. 24 p. 861 A. Auch Herod. VI 98 erscheinen die Perserkriege als *κακὰ τῇ Ἑλλάδι*.
2) Herod. VIII 144. VII 9*β*. 145.
3) Herod. I 67f. Hes. Erg. 143ff. 176ff. Ovid, Met. I 141f.

Stellung der Komödie zu Krieg und Frieden, die mehr die Stimmung des unter den Wehen und Entbehrungen des Kriegs leidenden Kleinbürgers widerspiegelt. Die von dieser Dichtungsgattung in den grellsten Farben gehaltene Ausmalung des kindlich spießbürgerlichen Ideals eines Schlaraffenlandes, in dem nicht nur, wie im goldenen Zeitalter, alles von selber wächst, sondern in dem einem die gebratenen Tauben in den Mund fliegen und sogar die Hausgeräte ihren Dienst automatisch versehen, hat mit der Frage nach Krieg und Frieden kaum etwas zu tun, obwohl ein dauernder Friedenszustand dabei immer vorausgesetzt, von Telekleides auch an erster Stelle genannt wird[1]). Immerhin ist es für die Stimmung während des peloponnesischen Krieges symptomatisch, daß eine starke Friedenssehnsucht Platz greift, daß ein Eigenbrötler wie Timon, der sich nicht nur vom politischen Leben abwendet, sondern sich von allem Verkehr abschließt und in die Einsamkeit zurückzieht, zum Charaktertypus (*Μονότροπος*) werden konnte und daß Perikles als Kriegshetzer heftige Angriffe erfährt[2]). Dasselbe Bild bieten auch die erhaltenen und die Reste der verlorenen Komödien des Aristophanes. Schon in den ‚Acharnern' erhebt er nachdrücklich seine Stimme für den Frieden und kennzeichnet Perikles als Kriegsanstifter, während er selbst das Heil in Versöhnung und Eintracht (*Διαλλαγή*) sieht, die als Person angerufen wird[3]). Noch viel energischer tut er dies im ‚Frieden'. Der Krieg samt seinem Sklaven, dem Kriegsgetümmel" (*Κυδοιμός*) werden hier wie Eirene personifiziert. Die Götter mißbilligen die ewigen Zwistigkeiten der Hellenen und haben sie aus Zorn dem Polemos überlassen, der alle Griechenstädte in einem Mörser zerstampfen will. Auch hier erscheint Perikles als Kriegsanstifter und der Egoismus und die Profitgier der Rüstungsindustrie wird gegeißelt. Als positives Ideal wird die Versöhnung und Einigung aller Hellenen hingestellt und die Befreiung der gefesselten und verschütteten Friedensgöttin, der

---

[1]) Vgl. Kratinos, Plutoi Fr. 160ff. (Kock). Krates, Theria Fr. 14ff. Pherekrates, Metall. Fr. 108f Pers. Fr. 130. Telekleides, Amphikt. Fr. 1f. Eupolis, Chrys. Gen. Fr. 276ff. (ironische Darstellung der „goldenen Zeit" unter Kleon). Metagenes, Thuriopers. Fr. 6. Theopompos, Pax Fr. 7ff. Nikophon, Seir. Fr. 13. Hierzu R. Pöhlmann, Gesch. d. ant. Komm. u. Soz. (1901) II S. 3ff.

[2]) Phrynichos, Monotr. Fr. 18 (*βίος ἰδιογνώμων*). Perikles angegriffen von Telekleides Fr. 42—44. Hermippos, Moirai Fr. 46.

[3]) Aristoph. Ach. 26ff. 39. 52ff. 530ff. 627. 979. 990. 1033. 1053. 1067.

ein unblutiger Kult geweiht wird, ist das Ziel der Handlung in dieser Komödie[1]). Die ‚Lysistrate', d. h. die Heeresauflöserin, trägt ihr Programm schon in ihrem Namen, auf den wiederholt angespielt wird: Kein Mann soll mehr Lanze, Schwert oder Schild gegen einen andern erheben, und das Ziel ist auch hier die Versöhnung aller Hellenen, die *κοινὴ εὔνοια*[2]). Auch die ‚Vögel' protestieren gegen den Krieg und den demokratischen Imperialismus und feiern das Glück des Friedens[3]). Unter den verlorenen Stücken malten die ‚Inseln' eine quietistische Friedensidylle, die ‚Bauern' feierten den Frieden als den Freund des Ackerbaus und umgekehrt und die zweite Bearbeitung des ‚Friedens' war im gleichen Sinn gehalten[4]). Trotz alledem wäre es ein Mißverständnis, Aristophanes für einen Pazifisten zu halten. Der Gedanke, daß der Krieg je abgeschafft werden könnte, liegt ihm völlig fern und er tritt ja überall für die alte Mannhaftigkeit und Wehrhaftigkeit gegenüber der modernen sophistischen Zersetzung der Sitten ein. Nur Phantasten wie Peisthetairos und Euelpides wünschen sich ein unpolitisches Leben und suchen einen „Ort der Untätigkeit" (*τόπον ἀπράγμονα* Av. 44). Selbst in der Kommunistenkomödie der ‚Ekklesiazusen' wird Krieg und kriegerische Tapferkeit als selbstverständlich vorausgesetzt[5]). Was er anstrebt, ist die Rückkehr zur kimonischen Politik, die Einigung von Hellas unter der gemeinsamen Führung von Athen und Sparta, der Panhellenismus mit Front gegen Persien[6]). In dieser Hinsicht steht er der politischen Richtung des Gorgias nahe. Was darüber hinausgeht, sind Friedenswünsche, wie sie jede schwere Kriegszeit immer und überall im Gefolge hat. Von dieser weitverbreiteten Friedenssehnsucht zeugen die Hymnen auf die Friedensgöttin, die neben Aristophanes auch andere Dichter wie Euripides und Bakchylides anstimmen[7]). Es ist wohl möglich, daß der von Aristophanes erwähnte Kult der Eirene um die Zeit und unter dem Eindruck des Nikiasfriedens einen Aufschwung nahm. Ob man damit oder wenigstens mit dem Frieden von 404 die Statue der Eirene und

[1]) Pax 203ff. 221ff. 236ff. 292ff. 302. 447. 544ff. (vgl. 1210ff.). 606ff. 775ff. 1172ff. Kult der Eirene: 583ff. 974ff. 1019f. 1089ff. 1108.

[2]) Lysistr. 554. 559. 49ff. 574ff. 1133f. 1161.

[3]) Aves 732ff. 1596ff.

[4]) Aristoph. Ins. Fr. 387. Agric. Fr. 109. Pax sec. Fr. 294.

[5]) Ekkl. 678ff.

[6]) Aristoph. Pax 302. 996f. 1082. Lysistr. 1133f. 1141ff.

[7]) Aristoph. Pax 583ff. 974ff. Eurip. Kresph. Fr. 453. Bakchyl. Fr. 13 (Bergk). Vgl. auch Theogn. [?] 885f.

des Plutos von Kephisodot, deren Zeit unsicher ist, in Zusammenhang bringen darf, ist eine Frage, die die Archäologen entscheiden müssen[1]).

6. Die Sokratik

Keines der drei großen geistigen Häupter der Sokratik, weder Sokrates selbst noch Platon noch Aristoteles, kann für den Gedanken des Kosmopolitismus oder Pazifismus in Anspruch genommen werden. Sokrates blieb trotz seiner an der athenischen Demokratie geübten Kritik bis zum letzten Atemzug ein getreuer Sohn seiner Vaterstadt, die er außer auf Feldzügen nie verließ. Und wenn er auch die Muße, die ihm das Philosophieren ermöglichte, als ein hohes Gut schätzte und die Abstammung des Antisthenes von einer thrakischen Mutter nicht als Einwand gegen seinen edlen Charakter anerkannte, so hat er doch eine Vereinigung der gesamten Menschheit schon wegen des Unterschieds der Sprachen für undenkbar erklärt[2]). Nur die Herstellung der Eintracht (*ὁμόνοια*) in der Polis war allerdings auch sein Wunsch[3]).

Platon ist durchaus überzeugt, daß in der Welt, wie sie nun einmal ist, die Wehrhaftigkeit zum Wesen des Staates und die kriegerische Tapferkeit zu den Tugenden des Mannes gehört. Trotzdem ist er weit entfernt von einer Verherrlichung des Krieges, und es ist interessant zu sehen, wie er ihn als ein leider kaum vermeidbares Übel in seine Weltanschauung eingliedert. Auch sein Ideal wäre die Vermeidung von Streit und Krieg (*στάσις* und *πόλεμος*), von Unrecht und Gewalt, Neid und Mißgunst, und die Herrschaft der Liebe (*φιλοφροσύνη*). So malt er das selige Leben unter Kronos aus, das zwar an Bildung und technischer Zivilisation hinter der geschichtlichen Zeit zurückstand, da es weder Erz noch Eisen noch sonstige Metalle gab, sie dagegen an Einfalt (*εὐήθεια*), Besonnenheit und Gerechtigkeit weit übertraf. Sie wird daher auch den geschichtlich gewordenen Staaten als Ideal zur Richtschnur dienen und diese werden ihre Aufgabe darin erblicken müssen, Frieden, Sittlichkeit, Recht und eine gute Staatsverwaltung zu schaffen, „soviel an Unsterblichkeit in uns ist“, d. h.

---

[1]) Aristoph. Pax 1019f. Vgl. B. Keil, Eirene. Verh. d. K. Sächs. Ges. d. W. zu Leipzig. Philol.-Hist. Kl. Bd. 68 (1916) S. 46ff. H. Fuchs a. a. O. S. 170, 3.

[2]) Xen. Symp. 4, 44. Diog. L. II 31. Xen. Mem. IV 4, 19.

[3]) Xen. Mem. III 5, 16. IV 4, 16.

soweit wir irgend imstande sind, ewige Werte in dieser Welt zu verwirklichen[1]). Der Krieg aber kann nie die für den Menschen höchsten Güter hervorbringen und daher „muß jeder soviel und so gut es ihm möglich ist, ein friedliches Leben (*τὸν κατ' εἰρήνην βίον*) führen", was freilich nicht ausschließt, nötigenfalls „die Feinde abzuwehren und im Kampf zu besiegen"[2]). Wie ist aber der leidige Krieg überhaupt in die Welt gekommen? Darauf antwortet zunächst der ‚Phaidon': „Kriege, Revolutionen und Schlachten ruft nichts anderes hervor als der Körper und seine Lüste. Denn alle Kriege drehen sich um den Erwerb von materiellen Gütern und zu ihrem Erwerb sehen wir uns wegen des Körpers und seiner Pflege gezwungen[3])." Näher geht Platon auf die Frage im ‚Staate' ein. Sie ist hier mit der allgemeineren nach der Entstehung von Recht und Unrecht verbunden. In einem ganz primitiven Gemeinwesen, dessen Mitglieder sich auf die Befriedigung der allerunerläßlichsten Bedürfnisse beschränken, wäre wohl der Krieg zu vermeiden. Das wäre dann ein „gesunder Staat" (*ὑγιὴς πόλις*) und würde dem in den ‚Gesetzen' geschilderten Zustand des goldenen Zeitalters entsprechen. Sobald man aber höhere Ansprüche an das Leben zu stellen beginnt, wenn der Luxus seinen Einzug hält und zur Herstellung des gesteigerten Lebensbedarfs auch eine größere Anzahl von Menschen nötig wird, die ernährt werden sollen, wird das nun ungesund anschwellende Gemeinwesen (*φλεγμαίνουσα πόλις*) mehr Grund und Boden brauchen, den man schließlich nur vom Gebiet der Nachbarn wegnehmen kann, und damit hat man dann den Krieg. „Dabei wollen wir noch gar nichts darüber sagen, ob der Krieg etwas Gutes oder etwas Schlimmes bewirkt, sondern nur daß wir die Entstehungsursache des Krieges gefunden haben, woraus für die Staaten im privaten und öffentlichen Leben Unheil im höchsten Grade erwächst, wenn es dazu kommt[4])." Also Kulturfortschritt, Bevölkerungszunahme und die infolgedessen erforderliche Expansion führen notwendigerweise zum Krieg. Denn soviel Land, als er zur Ernährung seiner Bevölkerung braucht, darf ein Staat beanspruchen und diesen seinen Besitzstand gegen Angriffe auch

---

[1]) Plat. Ges. III 678 E. 679 CD. IV 713 C—E; vgl. auch den ähnlichen Mythus im Politikos 272 Cff. und oben S. 10.
[2]) Ges. VII 803 DE.
[3]) Phaid. 66 C; vgl. dazu auch Ges. I 625 E—626 E.
[4]) Staat II 372 E—373 E.

mit den Waffen in der Hand verteidigen[1]). Aber freilich, Maßhalten (σωφροσύνη) wird dabei vorausgesetzt. Ein Imperialismus, wie ihn Athen unter seinen großen Staatsmännern von Miltiades und Themistokles an bis auf Kimon und Perikles und vollends unter Kleon und Alkibiades betrieb, findet nicht Platons Billigung, und er charakterisiert die zu diesem Zweck erbauten Häfen, Schiffswerften und Befestigungen samt ihrer finanziellen Grundlage, den Tributen der Bundesgenossen, in schärfster Weise als „Possen" (φλυαρίαι)[2]). Denn er ist ein Gegner jeder Gewaltpolitik und verwirft aufs entschiedenste die sophistische Lehre vom Recht des Stärkeren, in der er nur insofern einen wahren Kern finden kann, als allerdings der geistig Minderwertige dem geistig Überlegenen auch politisch sich freiwillig unterordnen soll[3]). Wenn aber Krieg geführt werden muß, so sollte man mindestens das harte Kriegsrecht mildern: Hellenen sollten nie von Hellenen zu Sklaven gemacht werden und dem toten Feinde die Bestattung zu verweigern oder seinen Leichnam zu mißhandeln (wie es bei Homer geschieht), ist menschenunwürdig und sinnlos, ist doch er selbst, d. h. seine Seele, schon „davongeflogen"[4]). Die Tapferkeit muß immer mit dem Bewußtsein des Zwecks, für den gekämpft wird, und mit Besonnenheit verbunden sein[5]). Die scharfe Scheidung von Hellenen und Barbaren erfährt gelegentlich eine Kritik[6]). So sehen wir Platons Ansicht vom Krieg genau seinem metaphysischen Dualismus entsprechen. Der Krieg gehört auf die Seite des Körperlichen, des Materiellen. Sein Ziel sind immer nur untergeordnete, vergängliche Güter, ohne die man freilich in dieser irdischen Welt nicht leben kann. Das Ideal wäre ein Zustand des Friedens und der Liebe, aber dieses Ideal ist eine Utopie. Dagegen ist es die Aufgabe der unsterblichen Seele, den Körper zu beherrschen und ihn zur Einschränkung seiner Bedürfnisse zu zwingen. Diese zugunsten der Durchsetzung der unvergänglichen geistigen und sittlichen Werte herbeizuführen, ist auch die höchste Aufgabe des Staates, durch deren Erfüllung er zur Verminderung der Kriege beitragen wird.

1) Ges. V 737 D. VI 760 AB. Vgl. J. Bisinger, Der Agrarstaat in Platons Gesetzen (Klio. Beiheft 17. 1925) S. 28. 40.

2) Gorg. 519 A.

3) Ges. X 890A. III 690 BC.

4) Staat V 469 BC.

5) Ges. XII 963 E; vgl. Protag. 349 D ff.

6) Politikos 262 CD; vgl. Ges. III 693 A; Phaidon 78 A; anders Menex. 245 CD.

Der durchaus dem wirklichen Leben zugewandte Aristoteles erörtert die Möglichkeit eines dauernden Friedens überhaupt nicht, nicht einmal mehr in der Form eines mythischen Wunschbildes. Dagegen ist es für ihn ganz selbstverständlich, daß niemand den Krieg um des Krieges willen wählt, sondern daß immer der Zweck des Krieges die Herstellung des Friedens ist. An der Art, wie ein Staat den Frieden zu nützen weiß, erkennt man seinen inneren Wert, gerade so wie den des Einzelnen an der Art, wie er seine Muße benützt[1]). Die panhellenische Idee klingt auch bei Aristoteles an; aber an der Scheidung zwischen Griechen und Barbaren hält er fest: jene sind zum Herrschen, diese zum Dienen berufen. Die von Alexander d. Gr. versuchte Ausgleichung zwischen beiden hat er ausdrücklich mißbilligt[2]).

Sehr eindringlich tritt gegen die Mitte des 4. Jahrhunderts v. Chr. der greise Xenophon für die Erhaltung des Friedens, mindestens unter den Hellenen, ein. Er schlägt sogar die Einrichtung einer besonderen Behörde der „Friedenswächter" (*εἰρηνοφύλακες*) vor, weist darauf hin, daß eine lange Friedenszeit nur zur Prosperität der Staaten beitrage, und warnt Athen davor, die verlorene Hegemonie wieder auf dem Weg des Krieges zurückgewinnen zu wollen. Nicht die Gewalt (*ἀδικεῖν*), sondern die Verdienste um die Inselgriechen haben Athen deren Unterordnung eingetragen. Ganz Hellas sollte die gegenseitigen Kämpfe aufgeben und sich auf diplomatischem Weg über einen dauernden Frieden zu Wasser und zu Land einigen[3]).

Ähnliche Gedanken spricht ungefähr zu gleicher Zeit in seiner Rede über die Bundesgenossen (*Συμμαχικός*) Isokrates aus, der ja auch eine Zeitlang dem sokratischen Kreise nahestand[4]). Als geistiges Erbe seines Lehrers Gorgias hat er die Idee des Panhellenismus übernommen, tritt besonders im ‚Panegyrikos' als *ὁμονοίας ξύμβουλος* auf und erstrebt im ‚Philippos' die Einigung aller Hellenen unter makedonischer Führung[5]).

Bleibt hier der Friedensgedanke überall innerhalb der hellenischen Welt, so erweitert er sich über deren Grenzen hinaus in

[1]) Eth. Nik. X 7 p. 1177b 5ff., wozu vgl. Thuk. II 61, 1. Pol. H 15 p. 1334a 11ff.

[2]) Pol. H 7 p. 1327b 29ff.; A 2 p. 1252b 8, wozu vgl. 5 p. 1255a 21ff. (vielleicht mit Beziehung auf Platon, Staat V 469 C). Fr. 658 (Rose).

[3]) Xenoph. De vect. 5; vgl. auch Hieron 2, 7.

[4]) Plat. Phaidr. 278 E.

[5]) Vgl. W. Nestle, Spuren der Sophistik bei Isokrates. Philol. 70 (1911) S. 14f.

den Schulen der Kyniker und der Kyrenaiker, die sich gleichfalls auf Sokrates zurückführen. Beide Schulen huldigen einer durchaus individualistischen Ethik, nur mit dem Unterschied, daß das Ideal der Kyniker asketisch, das der Kyrenaiker hedonistisch ist. Daher entbehrt auch ihre radikale Kritik der bestehenden menschlichen Gesellschaft jedes sozialen Zuges und ist vorwiegend negativ. Von Antisthenes wissen wir, daß sein ‚Politikos' eine ebenso scharfe Verurteilung der großen athenischen Staatsmänner enthielt wie der platonische Gorgias und daß er im ‚Archelaos' die Monarchie nicht weniger ablehnte als die Demokratie[1]), daß er also jede Machtpolitik verwarf. Nicht die politische Tätigkeit, sondern die Muße (*σχολή*), die ihm die Möglichkeit zu seiner persönlichen Ausbildung gewährte, schätzte er als das wertvollste Gut[2]). Diese *ἀπραγμοσύνη* war das Gegenteil von der Haltung, die ein Perikles von dem athenischen Bürger verlangte[3]). Ihn und seine Familie griff denn Antisthenes auch in seinem Dialog ‚Aspasia' an, ebenso wie den Alkibiades in einem der beiden nach ‚Kyros' benannten[4]). Offenbar stützte sich der Sophist Polykrates in seiner nach 394 v. Chr. verfaßten Anklagerede gegen Sokrates bei seinen Vorwürfen über dessen Staatsfeindlichkeit besonders auch auf die Schriften des Antisthenes. Dem bestehenden Staat gegenüber beobachtete er vorsichtige Zurückhaltung[5]). Ein positives Staatsideal konnte er von seinen Voraussetzungen aus kaum aufstellen. Jedenfalls beruhte es auf dem sophistischen Gegensatz von *φύσις* und *νόμος* und suchte vielleicht sein Vorbild bei den Tieren, sei es daß der Bienenstaat als solches diente oder das Verhältnis von Hirten und Herden[6]). Möglicherweise bezieht sich darauf Platons boshafte Charakterisierung eines solchen Naturstaats als eines „Schweinestaats"[7]). Da ausdrücklich überliefert ist, daß die Politeia des Antisthenes auch die Grundlage für die Idealstaaten des Diogenes, Krates und des Stoikers Zenon gebildet habe[8]), so ist an ihrem kosmopolitischen Charakter nicht zu

[1]) Ath. V 220 D. Diog. L. VI 18, wozu Dion Chrys. 13, 14ff. 30.
[2]) Xen. Symp. 4, 44.
[3]) Vgl. oben S. 22.
[4]) Ath. a. a. O.
[5]) Stob. Flor. 45, 28.
[6]) Xen. Kyrup. V 1, 24. Plat. Staat VII 520 B. Politikos 267 Cff. 272 A.
[7]) Plat. Staat II 372 D.
[8]) Diog. L. VI 15, wo v. Wilamowitz, Philol. Unters. III S. 156 *τῇ πόλει* in *τῇ πολιτείᾳ* verbessert hat.

zweifeln. Mit diesem steht auch die stolze Unbefangenheit im Einklang, mit der er sich über Herkunft und Abstammung hinwegsetzte[1]. Daß Antisthenes den Krieg sinnlos und verderblich fand, wird außerdem durch einige Apophthegmen bezeugt[2]. Obwohl sich Antisthenes selbst als den geistigen Erben des Sokrates fühlte, so hat doch gerade auf seine politischen Theorien die Sophistik, besonders Gorgias, dessen Schüler er gewesen war, einen starken Einfluß ausgeübt.

Etwas klarer sehen wir bei Diogenes von Sinope. Er erklärte „die Weltordnung für die einzige richtige Staatsordnung" und sich selbst für einen „Weltbürger", der „ohne Haus und Heimat, vaterlandslos, als wandernder Bettler von der Hand in den Mund lebt". Adel und Ansehen ist nichts als „eine schmückende Hülle der Minderwertigkeit", Ruhm ein „Lärm, den rasende Menschen machen". Seine Lehre ist in der Tat, wie er selbst sagte, eine „Umprägung der geltenden Werte". Diese erstreckt sich auch auf den Staat. Wenn er sagte, daß das Gesetz (*νόμος*) ein *ἀστεῖον* sei, so kann das wohl nur bedeuten, es sei „eine bloß städtische Einrichtung" im Gegensatz zu seinem Menschheitsstaat. Daß in seiner ‚Politeia', von der „Nutzlosigkeit der Waffen" (*ἀχρηστία τῶν ὅπλων*) die Rede war, wissen wir[3]. Was hätte auch bei der kynischen Atomisierung der Gesellschaft, bei der Aufhebung der Begriffe Nation und Vaterland der Krieg noch für einen Sinn haben sollen? Auch war ja der materielle Gewinn, den er etwa bringen könnte, in den Augen des allen Besitz verachtenden Kynikers völlig wertlos, gab es doch im Staate des Diogenes auch nur ein Zeichengeld, kein wirkliches[4]. Ein Schüler des Diogenes, Onesikritos, der Alexander d. Gr. nach Indien begleitete, rühmt an den dortigen Gymnosophisten, deren Grundsätze und Lebensweise ihm mit dem Kynismus verwandt erscheinen, daß sie durch die Stärke ihrer Autorität auch Kämpfe (*στάσεις*) beizulegen wüßten und daß sie überhaupt als Ratgeber zu allem Guten im öffentlichen und Privatleben eine Rolle spielten. So hätten sie

[1] Diog. L. VI 1. 4.
[2] Stob. Flor. 58, 11. Plut. Lyk. 30.
[3] Diog. L. VI 72. 38. 20. Epikt. Diss. I 24, 6. Philodem *Περὶ Στωικῶν* Col. XIV bei W. Crönert, Studien zur Pal. und Papyruskunde VI (1906) S. 61. Vgl. Kurt v. Fritz, Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope (Philol. Suppl. XVIII 2. 1926) S. 58. 60.
[4] Ath. IV 159 C.

auch dem indischen Fürsten Taxiles zur friedlichen Aufnahme Alexanders geraten[1]). Ähnlich finden wir ja auch Kyniker und Stoiker in der Umgebung hellenistischer Fürsten.

So machte es sich auch Krates von Theben, gleichfalls ein Jünger des Diogenes, zur Aufgabe, unter den Menschen für den Frieden zu wirken und Streitende zu versöhnen. In seinem parodischen Gedicht *Πήρα* (etwa: ‚Ranzen‘) schildert er das Leben des Kynikers unter dem Bild einer auf meerumbrandeter Insel gelegenen Stadt, deren Bürger von den einfachsten von ihnen selbst gebauten Früchten leben und weder Gold noch Reichtum kennen:

„Nimmer entbrennt dort ein Krieg, um solches sich streitig zu machen,
Noch auch erhebt sich um Geld und Ruhm der Waffen Getöse.“

Diese Stadt „prunkt nur mit dem, was selbst sie erzeugte,
Ist nicht Sklavin des Golds noch in Sehnsucht schmelzender Liebe,
Hält von jeglichem Handel sich fern, der zum Übermut reizet[2]).“

Und der Dichter warnt, durch Vermehrung des Linsengerichts der Bürger die Stadt in Krieg zu stürzen[3]). Die Macht des Staates äußert sich also offenbar einzig darin, die Bürger zur größten Einfachheit des Lebens anzuhalten: denn „die Ordnung, welche die Lust in feste Grenzen des Maßes bannt, ist es, die Häuser und Staaten erhält“[4]). Man erkennt hier ganz deutlich den Gedanken: nur die Abirrung der Menschen von der natürlichen Einfachheit des Lebens, zu der die Natur alle notwendigen Mittel friedlich darbietet, der Luxus also und die sog. Kultur, haben zu Streit und Krieg geführt; die Rückkehr zur Natur beseitigt auch wieder diese verderblichen Folgen der Unnatur. Daher „muß man so lange Philosophie treiben, bis die Feldherrn als Eseltreiber erscheinen“[5]). Das Weltbürgertum ist auch für Krates selbstverständlich:

„Nicht Eine Stadt, Ein Dach nicht ist mir Heimat;
Nein jede Stadt und jedes Haus der Welt
Steht offen mir, drin Unterkunft zu nehmen[6]).“

---

1) Diog. L. VI 75. 84. Onesikritos bei Strabo XV 65 S. 716.
2) Diog. L. VI 85. Clem. Al. Strom. II 121, 1.
3) Ath. IV 158 B.
4) Stob. Flor. 5, 63.
5) Diog. L. VI 92.
6) Diog. L. VI 98.

Bei diesem Grundsatz und Gefühl, überall und nirgends zuhause zu sein, verlor für den Kyniker auch eine der für den Staatsbürger der guten Zeit empfindlichsten Strafen ihre Schrecken, die Verbannung. So sagt der für den populären Kynismus typische Teles: „Wie ich von einem Schiff auf ein anderes umsteigen und auf diesem gleich gute Fahrt haben kann, so kann ich auch, wenn ich eine Stadt mit der anderen vertausche, doch ebenso glücklich sein[1]).“ Ob und in welchem Umfang der Friedensgedanke in der kynischen Diatribe behandelt wurde, wie sie Bion und Menippos aufbrachten, läßt sich nicht sicher feststellen. Doch haben wir davon, freilich aus weit späterer Zeit, ein fernes Echo in einer Rede des Dion von Prusa, in der pythagoreisch-platonische, kynische und stoische Gedanken zusammengeflossen sind[2]). Unter dem Hinweis auf den im Kosmos unter den Weltkörpern herrschenden Frieden, die einander ihre verschiedenartige Stellung nicht mißgönnen oder bestreiten[3]), ferner auf die Tiere, die Ameisen und Bienen, die Vögel, Schafe, Rinder und Pferde, werden die Menschen ermahnt, auch unter sich „das von der Natur geschaffene Verhältnis der Liebe“ aufrecht zu erhalten, anstatt es in Haß und Feindschaft zu verwandeln. Leider bricht die Rede da ab, wo ihr Verfasser auf die Menschen zu sprechen kommt und mit der Familie beginnt. Die Vermutung liegt nahe, daß der Gedankengang ein ähnlicher war wie an einer Stelle bei Cicero, wo dieser die Menschenliebe von der Familie auf die Verwandten und Freunde, auf die Mitbürger, auf befreundete Staaten und schließlich auf die Menschheit sich erweitern läßt[4]). Ebenso wird bei Dion die Eintracht (*ὁμόνοια*) eine entsprechende Ausdehnung erfahren haben[5]).

Nicht weniger individualistisch als der Kynismus war die von Aristippos begründete kyrenaische Schule eingestellt. Erkenntnistheoretisch und ethisch stand auch sie der Sophistik, insbesondere dem Sensualismus des Protagoras, nahe, dessen

[1]) Teles bei Stob. Flor. 40, 8.

[2]) Dion. Chrys. 40, 35ff., 38, 11 und 48, 14, wozu H. Fuchs a. a. O. S. 101ff.; 109, 4.

[3]) Ganz ähnlich schon Eurip. Phoin. 541ff. wohl nach pythagoreischem Vorbild, wie auch Platon, Staat VII 530 A und Phaidros 247 A. Vgl. auch Okellos Luk. Fr. 1 (R. Harder, N. Ph. Unt. I 1926 S. 26 nach Plat. Gorg. 508 A).

[4]) Cic. de fin. V 23, 65, wahrscheinlich nach dem stoisierenden Akademiker Antiochos von Askalon. R. Hirzel, Unters. zu Ciceros philos. Schriften II 693f.

[5]) *εἰρήνη καὶ ὁμόνοια* 40, 26, *φιλανθρωπία* 24.

„Meßkunst" behufs Erzielung eines möglichst großen Quantums Lust sie gleichfalls übernahm. Das „Ubi bene, ibi patria", das erstmals im ‚Plutos' des Aristophanes erscheint, hat hier seinen Ursprung[1]). Aristippos lehnt eingestandenermaßen aus selbstsüchtiger Bequemlichkeit jede Teilnahme am Staatsleben ab und fühlt sich überall zu Hause, wo es ihm gut geht[2]). Und ganz in demselben Sinn äußert sich der Kyrenaiker Theodoros: „Es entspricht der Vernunft, daß der gescheite Mann sich nicht für das Vaterland opfert: denn wegen des Vorteils der unverständigen Menge darf nicht die Intelligenz aufs Spiel gesetzt werden. Das Vaterland ist nichts anderes als die Welt[3])."

Dieser individualistische Kosmopolitismus entbehrt jedes sozialen Zuges und es fehlt ihm deshalb auch der positive Gedanke einer Zusammenfassung der Menschheit. Aber er gehört zu den Zersetzungserscheinungen, die Symptome einer fortschreitenden Untergrabung des Staatsgedankens und des vaterländischen Fühlens sind, und die wenigstens durch diese ihre auflösende Wirkung auch in der Richtung des Pazifismus liegen.

Die platonische Akademie beschäftigten nach dem Tode ihres Begründers andere Probleme. Mehr wandte sich den praktischen Fragen der Ethik und Politik der Peripatos zu. Theophrast vertrat in seiner Schrift über die Frömmigkeit den Gedanken der Verwandtschaft aller lebenden Wesen und so auch aller Menschen mit einer Begründung, die an den Sophisten Antiphon erinnert[4]). Ob ihn freilich diese weltbürgerliche Gesinnung zur Verwerfung des Krieges führte, ist mehr als fraglich. Jedenfalls wußte er, daß Politik und Moral nicht selten in Konflikt kommen, und, während noch Platon den „gerechten" Aristeides von seiner Verurteilung der großen athenischen Staatsmänner ausgenommen hatte[5]), wies Theophrast in seiner ‚Politik' darauf hin, daß Aristeides trotz seiner Uneigennützigkeit und Gerechtigkeit in seinem Privatleben doch „im öffentlichen Leben vieles zum Nutzen seines Vaterlandes tat, das eine mannigfache Rechtsverletzung unvermeidlich machte", und daß er die Überführung der Bundeskasse von Delos nach Athen als einen

[1]) Aristoph. Plut. 1151. Pacuvius bei Cic. Tusc. V 37, 108.
[2]) Xen. Mem. II 1, 8ff.
[3]) Diog. L. II, 98f.
[4]) Vgl. oben S. 19 und dazu J. Mewaldt, Das Weltbürgertum in der Antike in „Die Antike" II (1926) S. 182.
[5]) Plat. Gorg. 526B.

Schritt bezeichnet habe, der „zwar ungesetzlich, aber zweckmäßig“ sei[1]).

Außerordentlich lebendig war der Sinn für die praktischen Lebensfragen bei Dikaiarchos entwickelt, der daher eine enge Verbindung von Philosophie und Politik erstrebte und dem wir wertvolle Nachrichten über die politische Betätigung der vorsokratischen Denker verdanken[2]). Er sah im Zeitalter des Kronos, das auch er in seinem *Βίος Ἑλλάδος* an die Spitze der Entwicklung stellte, einen ärmlichen Urzustand, dem nur wegen seines Mangels an Kultur auch die mit dieser verknüpften Übel, wie der Krieg, fehlten. Dieser kam erst auf der zweiten Entwicklungsstufe, dem Nomaden- und Jägerleben, zugleich mit dem Eigentum auf[3]). Wenn daher Dikaiarchos auch überzeugt ist, daß mehr Menschen durch Kriege und Revolutionen als durch sonstige Unglücksfälle umgekommen sind[4]), so scheint er doch den Krieg als eine unvermeidliche Begleiterscheinung der Kultur angesehen zu haben.

7. Die Stoa

Den schüchternen theoretischen Ansätzen zur Einigung Griechenlands und zur Überwindung des Gegensatzes zwischen Hellenen und Barbaren hatte inzwischen die makedonische Politik vorgearbeitet, freilich nicht auf dem Weg friedlicher Verständigung, sondern mit der Schärfe des Schwertes. Philipp hatte die griechische Polis zertrümmert und Alexander nach dem Sturz des Perserreichs der Hellenisierung des Ostens den Weg gebahnt. Trotz der langen und zahlreichen Kämpfe der Diadochen und ihrer Nachfolger miteinander war durch Alexanders Eroberungen die Idee des Weltreichs aufgekommen als der politischen Zusammenfassung der damals bekannten, von einer einheitlichen, nämlich der hellenistischen, Kultur getragenen Welt, eine Idee, die dann vollends im römischen Imperium ihre letzte Verwirklichung fand. Die einzelnen Völker gingen in diesem Weltreich auf oder auch unter: ein Prozeß, der die Vorstellung erleichterte, daß der einheitlichen bewohnten Erde, der *οἰκουμένη*, auch eine einheitliche

[1]) Plut. Arist. 25. Doch kann die Verlegung der Bundeskasse kaum zu Lebzeiten des Aristeides stattgefunden haben.

[2]) Vgl. W. Jäger, Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals. SB. d. Berl. Ak. Philos.-Hist. Kl. 1928. XXV.

[3]) Porphyr. De abst. IV 1, 2.

[4]) Cic. de off. II 5, 16.

Menschheit entspreche. Und es ist außerordentlich bezeichnend, daß späteren Geschlechtern gerade Alexander unter Umkehrung der zeitlichen Folge als derjenige erschien, der den Traum des stoischen Weltstaats verwirklichte, als der gottgesandte Versöhner der ganzen Welt (*διαλλακτὴς τῶν ὅλων*), der „wie in einem der Freundschaft geweihten Mischkrug die Lebensformen und die Charaktere, die Sitten der Ehe und der Ernährung vermischte und allen Menschen vorschrieb, die Ökumene für ihr Vaterland zu halten." Griechen und Barbaren unterschieden sich jetzt nicht mehr durch Kleidung und Bewaffnung oder abweichende Lebensweise, sondern Grieche war, wer sich im Besitz der geistig-sittlichen Bildung (*ἀρετή*) befand, Barbar, bei wem dies nicht zutraf[1]). Diesem Ineinanderfließen von Griechen und Barbaren, wie es schließlich im Völkerchaos des römischen Reichs seinen Abschluß fand, hatte schon seit Jahrhunderten auch der sich immer weiter ausbreitende Welthandel die Wege geebent. Schon Thukydides läßt den Perikles rühmen, daß in Athen die Güter der ganzen Welt zusammenströmen, ein Komikerfragment gibt uns dazu die Erläuterung im einzelnen und der Verfasser der Schrift vom Staate der Athener bestätigt das nicht nur, sondern nennt bereits die damaligen Athener „eine Mischung aus allen Hellenen und Barbaren"[2]). Daß diese Verhältnisse auch auf die politische Gesinnung der an weitreichenden Handelsunternehmungen beteiligten Bürger schon um diese Zeit, also am Ausgang des 5. Jahrhunderts, zersetzend zu wirken begannen, dafür liegt uns ein wertvolles Zeugnis bei Lysias vor, der einem athenischen Bürger die Fähigkeit zur Dokimasie mit den Worten abspricht: „Denn diese Leute, die zwar ihrer natürlichen Abstammung nach Bürger sind, aber die Gesinnung hegen, daß jedes Land, in dem sie ihren Unterhalt finden, ihr Vaterland sei, gelangen, wie man sieht, dahin, das allgemeine Wohl der Stadt zugunsten ihres persönlichen Vorteils preiszugeben, weil sie nicht die Stadt, sondern ihr Vermögen für ihr Vaterland halten[3])." Wenn schon damals der individualistische Kapitalismus solch vaterlandslose Gesinnung erzeugen konnte,

---

[1]) Plut. Fort. Al. I 6; vgl. hierzu J. Kärst, Die antike Idee der Ökumene (1903).

[2]) Thuk. II 38. Hermipp. Phormoph. Fr. 63 (Kock I 243). Resp. Ath. 2, 7.

[3]) Lys. 31, 6; vgl. Aristoph. Plutos 1151: *πατρὶς γάρ ἐστι πᾶσ' ἵν' ἂν πράττῃ τις εὖ.* R. Pöhlmann, Sokrates und sein Volk (Hist. Bibl. VIII. 1899) S. 40.

wie viel mehr mußte das Weltbürgertum auf dem von Alexander d. Gr. zubereiteten Boden gedeihen! Denn in der hellenistischen Zeit brachten griechische Kaufleute nicht nur die Waren fremder Länder und Völker mit nach Hause, sondern auch fremde Vorstellungen und Sitten politischer und religiöser Art, wovon nicht wenige im hellenischen Kulturkreis Wurzel schlugen[1]).

Seinen philosophischen Niederschlag fand der neue Geist in der Gesellschaftslehre der Stoa. Ihr Begründer, Zenon von Kition auf Kypros, stellte in seiner Person eine Verbindung orientalischen und griechischen Wesens dar; wird er doch wiederholt als Phöniker bezeichnet[2]), während andererseits sein Vater Mnaseas, der Kaufmann war, ihm von seinen Handelsreisen Schriften der Sokratiker mitgebracht oder er solche nach einem Schiffbruch in Athen kennengelernt haben soll. Er wurde Schüler des Kynikers Krates und von seiner ‚Politeia' sagte man, sie sei „auf den Hundeschwanz geschrieben"[3]). Diese stellte sich, wie die entsprechenden des Diogenes und Krates, in schroffen Gegensatz gegen die geschichtlich gewordenen Staaten und forderte an ihrer Stelle den einheitlichen Welt- und Menschheitsstaat: „Wir sollten nicht in Staaten und Bevölkerungen getrennt leben, die je ihr besonderes Recht haben, sondern glauben, daß alle Menschen unsere Volksgenossen und Mitbürger seien; es sollte nur eine Lebensform und nur eine Staatsordnung geben, gleichwie eine zusammenweidende Herde nach gemeinsamem Gesetz aufgezogen wird." Der Gott, der diesen Staat zusammenhält, in dem es sonst keine Tempel, Götterbilder oder Weihgeschenke gibt, ist die Liebe (*Ἔρως*). Sein Ziel muß die Erziehung aller Menschen zur Rechtschaffenheit sein, so daß auch das Geld und die Gerichtshöfe, ja, wie es scheint, auch Familien überflüssig werden. Nur der Grad der Rechtschaffenheit, den der Einzelne jeweils erreicht hat, kann noch Unterschiede zwischen den Menschen begründen[4]). Es liegt auf der Hand, daß eine derartige Zusammenfassung der Menschheit zu einer einzigen Familie oder Herde mit einem Hirten, der natürlich nur der *σοφός* sein kann, auch die Kriege ausschließt und einen ewigen Frieden postuliert, wie wir denn auch hören, daß

[1]) Vgl. E. Rohde, Der griech. Roman u. seine Vorläufer (1876) S. 235ff.

[2]) Diog. L. VII 3. 15. 25. Vgl. M. Pohlenz, Stoa und Semitismus. Neue Jahrb. f. d. Kl. Alt. 1926 S. 258ff.

[3]) Diog. L. VII 4.

[4]) Stoic. vet. fragmenta coll. J. ab Arnim I (1905) Fr. 262—270.

Zenon ebenso wie Diogenes in seiner Politeia von der „Nutzlosigkeit der Waffen" (ἀχρηστία τῶν ὅπλων) gesprochen habe[1]). Grundsätzlich hat die ältere Stoa auch an diesem Ideal festgehalten und es wird uns bestimmt überliefert, daß weder Zenon noch Kleanthes noch Chrysippos sich an der landläufigen Politik beteiligt haben[2]). Freilich ist es ebenso sicher, daß einzelne Vertreter der Schule in der Folgezeit Kompromisse mit der Wirklichkeit geschlossen haben.

Für Kleanthes fiel der Krieg ohne Zweifel unter die allein durch die Schuld der Menschen verursachten Störungen der kosmischen Harmonie, die gegen „das allgemeine Gesetz Gottes" (θεοῦ κοινὸς νόμος) verstoßen und ein „vernunftgemäßes Leben" (σὺν νῷ βίον ἐσθλόν) beeinträchtigen, die aber Zeus dennoch in die Ordnung seines Weltplans einzufügen weiß[3]).

Der zur Stoa sich haltende Dichter Aratos erzählt in seinem astronomischen Lehrgedicht den Mythus von den Weltaltern im Anschluß an Hesiod, aber mit dem Unterschied, daß er die mit Dike gleichgesetzte Jungfrau Astraia schon im ehernen Zeitalter die Erde verlassen läßt, weil „sie das Geschlecht jener Menschen haßte, die zuerst das frevelwirkende Schwert schmiedeten". Damit gibt er seiner der stoischen Gedankenrichtung entsprechenden Abneigung gegen den Krieg deutlichen Ausdruck.

Auch der Erneuerer und später als Klassiker der Stoa betrachtete Chrysippos übernimmt die sozialen und kosmopolitischen Grundanschauungen der Schule. Mit großer Schärfe setzt er den Einen natürlichen Menschheitsstaat den zahlreichen geschichtlich gewordenen, voneinander getrennten und einander befehdenden Einzelstaaten entgegen, die ihre Entstehung nur der Unverträglichkeit und dem gegenseitigen Mißtrauen der Menschen, der Hab- und Machtgier, die sich mit den Gesetzen der Natur nicht zufrieden gibt, verdanken. Dieser Zersplitterung der Menschheit in Einzelstaaten mit verschiedenen Verfassungen und Sitten steht das eine, allumfassende Naturgesetz gegenüber, das selbst bei der Tierwelt in der Liebe zu den Jungen in Erscheinung tritt und das daher auch vom Menschen Liebe zu seinesgleichen fordert und zwar über die Schranken der Nation und Rasse hinaus, so „daß der

[1]) Philodemos, Περὶ Στωικῶν Col. XIII 31f. XIV 1ff. ed. W. Crönert, Kolotes und Menedemos (Stud. zur Pal. und Papyruskunde herausg. von C. Wessely VI. 1906) S. 61; vgl. oben S. 33.

[2]) Sen. Tranqu. an. I 7.

[3]) Stob. Ecl. I 1, 12 (537 Arnim).

Mensch dem Menschen, schon weil er Mensch ist, nicht fremd erscheint". So führt die Natur zu einer Zusammenfassung der Menschheit zu einer einheitlichen Gemeinschaft, in der gegenseitige Liebe herrscht. Daß in einer solchen so wenig wie die Sklaverei der Krieg Raum hat, liegt in der Natur der Sache und so wird denn auch der Friede unter den höchsten Gütern aufgezählt[1]). Allenfalls mag der Krieg in der Hand der Gottheit ein Mittel gegen Übervölkerung sein[2]).

Wenn manche Stoiker auch an Fürstenhöfen und bei Staatsmännern sich Eingang zu verschaffen wußten, wie Persaios bei Antigonos Gonatas, Sphairos bei Kleomenes von Sparta und Blossius, der Schüler des Antipatros von Tarsos, bei Tiberius Gracchus, so scheint ihre Wirksamkeit in diesen Kreisen mehr den sozialen Frieden innerhalb der Einzelstaaten als die Herbeiführung des internationalen Weltfriedens im Auge gehabt zu haben[3]).

Die mittlere Stoa, die den Gedanken des Panaitios folgte, gab mit der einseitigen Bevorzugung des *βίος θεωρητικὸς* auch jenes utopische Ideal preis und machte damit den Römern die stoische Philosophie schmackhaft. Man suchte jetzt geradezu den Umgang mit maßgebenden Staatsmännern und im Rückblick darauf konnte Plutarch eine Schrift über die Notwendigkeit der Verbindung des Politikers mit dem Philosophen verfassen[4]). Immerhin lehnte auch Panaitios das ihm angebotene athenische Bürgerrecht mit der Bemerkung ab, „dem Weisen genüge Ein Staat"[5]), und er blieb, wenigstens in der Theorie, ein Vertreter der stoischen Humanitätsidee.

In der durch die kynisch-stoische Diatribe in weiten Kreisen verbreiteten Popularphilosophie muß aber der stoische Kosmopolitismus, der Gedanke von dem Einen Menschheitsstaat und dem ersehnten Weltfrieden als seiner Folge immer noch fortgelebt haben. Leider ist uns diese Literatur fast ganz verloren, aber Niederschläge davon haben wir bei Philon, in der pseudepigra-

[1]) Philo, De Joseph II p. 46 (fr. mor. 323 Arnim). Cic. de fin. III 19, 62ff. De leg. I 10, 28. 15, 43. Philo, De sept. et fest. dieb. II p. 283. Sen. Ep. 66, 5 (fr. mor. 323. 340—344. 352. 115 Arnim). Das Fr. 353 aus *Περὶ ὁμονοίας* gibt keinen festen Anhaltspunkt.

[2]) Plut. Stoic. rep. 32 p. 1049A (Fr. 1177 Arnim).

[3]) Diog. L. VII b. Ael. V. H. 3, 17. Plut. Arat 18. Kleom. 2. Ti. Gracch. 8. 17. 20. Vgl. F. Örtel, Die soziale Frage im Altertum. Neue Jahrb. f. d. Kl. Alt. 1927 S. 11, 8.

[4]) Plut. Philos. esse cum principibus 1ff. p. 776ff.

[5]) Proklos zu Hesiod, Erga 707.

phischen Briefliteratur, in der jüngeren Stoa, besonders Musonius, und bei Dion von Prusa[1]).

Nach Philon ist es Aufgabe des Philosophen, angesichts der fortgesetzten Zwietracht unter den Menschen, die sich nicht nur in wirklichen Kriegen, sondern auch im sog. Frieden in immer neuen Streitigkeiten auswirkt, zu mahnen, zu schelten, zurechtzuweisen und zu bessern. „Alles, was im Kriege vorkommt, tut man auch im Frieden: man plündert, raubt, macht Sklaven und sonstige Beute, man zerstört, übt Gewalttat, mißhandelt, schändet, mordet und läßt, wenn man die Macht dazu hat, Menschen hinrichten[2]).“

In ähnlichen Anklagen ergehen sich die aus der Rhetorenschule stammenden Briefe, z. B. der 7. Heraklitbrief: „Ach, ihr Menschen, wollt ihr denn nicht verstehen, warum ich niemals lache: nicht, weil ich die Menschen hasse, sondern ihre Laster.“ Das Gute, das ihnen die Natur gibt, mißbrauchen sie, um sich gegenseitig zu schädigen: „es wäre besser, das Eisen zu Pflügen und für den Ackerbau zu verwerten denn als Mittel zu Schlacht und Tod. Ihr vergewaltigt die Gottheit, wenn ihr die Athene „Kriegsgöttin“ und den Ares „Schlachtengott“ nennt, wenn ihr Schlachtreihen gegeneinander aufstellt und als Menschen gegenseitig um die Niedermetzelung von Menschen betet, indem ihr diejenigen, die sich nicht mit Blut beflecken wollen, als Deserteure bestraft und diejenigen, die Blut vergießen, als Helden ehrt“. Löwen oder Adler greifen nicht ihresgleichen an; die unvernünftigen Tiere gehen nicht mit dem Schwert gegeneinander vor, sondern „sie beobachten das in ihnen wohnende Gesetz der Natur, was die Menschen nicht tun“. Und was wird durch all den Jammer des Krieges schließlich erreicht? „Im Frieden bekriegt ihr euch mit Reden und im Krieg treibt ihr Politik mit dem Schwert; mit dem Degen reißt ihr das Recht an euch![3])“ Ähnlich heißt es im 17. Hippokratesbrief: „Welch eitles und unvernünftiges Streben ist das doch, das sich vom Wahnsinn in nichts unterscheidet! Sie führen Krieg gegen ihre Stammesgenossen und wollen nichts von Ruhe wissen...

---

[1]) Vgl. P. Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe (Beiträge zur Geschichte der griech. Philosophie und Religion von P. Wendland und O. Kern 1895) besonders S. 38ff. Die Massenhaftigkeit dieser Literatur bezeugt Dion 38, 10.

[2]) Philo, de conf. 12 S. 411f.

[3]) Ep. Herakl. 7, 2. 6ff. (bei R. Hercher, Epistolographi Graeci. 1873. S. 283f.).

Die Verwandtschaft verkehren sie übler Weise in Feindschaft und veranlassen Kriege und der Grund von dem allem ist die Habsucht." Die Menschen sind unvernünftiger als die Tiere[1]). Der 28. Diogenesbrief wendet sich mit folgenden scharfen Worten an die Hellenen: „Dem Aussehen nach seid ihr zwar Menschen, nach der Art eurer Seelen aber Affen! Alles wollt ihr euch zu eigen machen, aber Erkenntnis habt ihr keine. ... Nie könnt ihr Frieden halten, sondern euer ganzes Leben bis ins Alter bringt ihr im Kriege zu! Denn nichts entscheidet ihr mit gesunder Vernunft ... Euch haßt nicht nur der Kyniker, sondern die Natur selbst. Wie viele und wie treffliche Männer habt ihr getötet, teils im Krieg aus Habsucht, teils im sog. Frieden, indem ihr sie irgendeiner Schuld bezichtigtet! Und doch tun euch nicht Tote not, sondern wackere Männer tun euch in jeder Hinsicht not, ihr schlechten Gesellen! ... Ich sage euch: ich werde um euch klagen, daß ihr Barbaren seid, bis ihr griechisch lernt und wahrhafte Hellenen werdet. Denn bis jetzt nehmen sich die sog. Barbaren in dem Land, wo sie wohnen, und mit dem Charakter, den sie haben, viel schöner aus. Die sog. Hellenen ziehen gegen die Barbaren zu Felde, die Barbaren aber glauben nur ihr Eigentum festhalten zu sollen und lassen sich alle daran genügen. Der 20. Brief empfiehlt Versöhnlichkeit auch gegenüber Beleidigungen, im Privat- und im Staatsleben[2]). Und im 7. Kratesbrief, der „an die Reichen" gerichtet ist, heißt es: „Ihr übt Gewaltherrschaft aus und mordet und tut sonst alles Mögliche derart, während ihr doch Ruhe halten solltet. Wir aber leben vollkommen im Frieden, da uns Diogenes von Sinope von allem Übel befreit hat. Wir, die wir nichts haben, haben doch alles und ihr, die ihr alles habt, habt nichts wegen eurer Streitsucht, eures Neides, eurer Angst und eurer eiteln Einbildung[3])."

Auch in der jüngeren Stoa spiegelt sich die Diatribe. Die etwas lebensmüde und weltabgekehrte Stimmung dieser letzten Phase stoischen Denkens tritt uns selbst in den Schriften Senecas entgegen, der doch, ein reicher und hochgestellter Mann, in den fünf ersten Jahren Neros das römische Reich regierte. Auch bei ihm überwiegt der durchaus unpolitische Geist dieser Denkrichtung die Tätigkeit des praktischen Staatsmanns und ein tiefer Pessimismus spricht aus folgenden an seinen Freund Lucilius gerich-

[1]) Ep. Hippocr. 17, 28. 43f. (Hercher S. 298ff.).
[2]) Ep. Diog. 28, 1ff. 20 (Hercher S. 240ff.).
[3]) Ep. Crat. 7 (Hercher S. 209).

teten Worten: „Zugleich sage ich dir betreffs der Philosophie dieses: es gab eine Zeit, da war sie einfacher, unter Leuten, deren Verfehlungen geringer und durch eine verhältnismäßig leichte Kur heilbar waren. Jetzt ist der Zerfall der Sittlichkeit soweit fortgeschritten, daß man alles dagegen versuchen muß. Und wenn dieser Seuche nur wenigstens so gesteuert werden könnte! Nicht nur im Privatleben sondern auch in der Politik handeln wir wahnsinnig: gegen Mord und Totschlag an Einzelnen schreiten wir ein; aber was soll man zu den Kriegen sagen, zu dem ruhmvollen Verbrechen, Völker zu vernichten? Die Habsucht, die Grausamkeit kennt keine Grenze. Solange sich dies noch im geheimen und von seiten Einzelner auswirkt, ist es weniger schädlich und weniger ungeheuerlich; aber Grausamkeiten, die dem Einzelnen verboten sind, werden auf Grund von Senats- und Volksbeschlüssen ausgeführt und offiziell befohlen! Verbrechen, die, wenn sie heimlich begangen würden, mit dem Tode bestraft würden, erheben wir mit Lobsprüchen, weil es Männer im Feldherrnmantel sind, die sie verüben. Die Menschen, die zahmste Gattung der lebenden Wesen, schämen sich nicht, sich am wechselseitig vergossenen Blute zu freuen, Kriege zu führen und ihren Kindern zur Weiterführung zu hinterlassen, während doch bei den stummen wilden Tieren unter ihresgleichen Friede herrscht. Gegen einen so starken und weit verbreiteten Wahnsinn muß die Philosophie mehr Mühe aufwenden und sie muß ebensoviel Kraft entfalten als denen eigen ist, gegen die sie sich wendet[1])." An anderer Stelle[2]) spricht er von den „Raubzügen" (latrocinia) Philipps oder Alexanders und „der übrigen, die, durch den Ruin von Völkern berühmt geworden, den Menschen nicht weniger Verderben brachten als etwa eine Überschwemmung, die eine ganze Ebene überflutet, oder eine Feuersbrunst, die eine Menge lebender Wesen verzehrte". Und es ist keineswegs „das Vornehmste in der Welt, die Meere mit Flotten zu füllen, am Gestade des Roten Meeres seine Flagge aufzupflanzen, um andern Unrecht zuzufügen, da, wo das Land aufhört, auf dem Ozean umherzuirren, um unbekannte Kontinente zu entdecken, sondern seinen Geist auf alles zu richten und über seine Fehler Herr zu werden: das ist der größte Sieg, den es gibt". In dieser scharfen Ablehnung des Kriegs und aller Gewaltpolitik tritt

[1]) Sen. Ep. 95, 29—32; vgl. auch Ep. 94, 57f.: Habsucht als Ursache der Kriege.
[2]) Nat. quaest. III praef.

derselbe grundlegende Gegensatz zwischen der stoischen Philosophie und der tatsächlichen Politik Roms zutage, der schon ein Jahrhundert früher den jüngeren Cato mit Caesar und gelegentlich auch mit Cicero in Konflikt gebracht hatte, wobei der gewandte Redner mehr seinen Witz spielen ließ als ernsthafte Gegengründe vorbrachte[1]). Das positive Gegenbild des richtigen Verhaltens gegenüber den Nebenmenschen faßt Seneca in dem gleichen Brief in die Worte: „Der Mensch soll dem Menschen etwas Heiliges sein ... Dieses All, das du siehst, das die göttliche und menschliche Welt umfaßt, bildet eine Einheit: wir sind Glieder eines großen Körpers. Die Natur hat uns als Verwandte erzeugt, da sie uns aus denselben Stoffen und zu denselben Zwecken gemacht hat. Sie hat alles nach Recht und Billigkeit gestaltet. Nach ihrem Gesetz ist es schlimmer, Schaden anzurichten als zu erleiden. Nach ihrem Befehl sollen unsere Hände hilfsbereit sein. Jenen Vers sollten wir in Herz und Mund haben: „ich bin ein Mensch; nichts Menschliches ist mir fremd“[2]). Erst dieser tätige Zusammenhalt der Menschen gibt dem Leben seine sichere Grundlage und seinen wahren Gehalt: „Denn das Menschenleben beruht auf Wohltun und Eintracht (concordia); nicht Einschüchterung (terror), sondern gegenseitige Liebe verbindet die Menschen zu Genossenschaftlichkeit und gemeinsamer Hilfeleistung[3]).“ Der Weise ist Bürger zweier Staaten: des großen Weltstaats, „dessen Grenzen sich nach der Bahn der Sonne bemessen“, und des andern, „den ihm der Zufall der Geburt zugewiesen hat“. Man kann versuchen, beiden zu dienen; doch wird man dem ersteren besser in einem ruhigen und beschaulichen als in einem politisch bewegten Leben dienen[4]). Seneca fühlt sich durchaus als Weltbürger: „Ich weiß, daß mein Vaterland die Welt ist und seine Regenten die Götter, daß sie über mir und um mich sind und meine Worte und Handlungen beaufsichtigen[5]).“ Darum hat auch die Strafe, die der antike Bürger des alten Stadtstaates als die härteste empfand, die Verbannung — man denke z. B. an Cicero! — für Seneca ihre Schrecken verloren. Denn „wir mögen so viele Länder durchmessen als wir wollen, nirgends können wir innerhalb der Welt einen Boden finden, der dem Menschen fremd wäre, und von

[1]) Plut. Cat. min. 51. 21. Cic. pro Murena 60ff.
[2]) Sen. Ep. 95, 33. 52f. Zitat aus Ter. heautontim. 77.
[3]) Sen. De ira I 5.
[4]) De otio 4, 1f.
[5]) Vit. beat. 20, 4.

welcher Stelle der Erde wir auch den Blick zum Himmel erheben mögen, überall ist die göttliche Welt gleich weit von der menschlichen entfernt"[1]). In einer seiner Tragödien aber, dem ,Hercules', läßt er den Helden ein Gebet an Zeus richten um ein künftiges Zeitalter der Ruhe und des Friedens, frei von Unheil:

Der Himmel bleibe fest an seiner Stelle,
Die Erde und das Meer; und ungestört
Zieh'n die Gestirne ihre ew'gen Bahnen!
Die Völker sättige ein tiefer Friede.
Das Eisen diene alles nur des Landbaus
Harmloser Arbeit und das Schwert verschwinde!
Kein wilder Sturm errege mehr die See,
Kein Blitzstrahl künde mehr von Jovis Zorn,
Kein Strom, vom winterlichen Schnee geschwellt,
Ergieße sich verheerend auf die Fluren!
Kein Gift mehr soll es geben, keine Pflanze,
Die schaden kann, in vollem Safte strotzen.
Kein grausam finsterer Tyrann mehr sitze
Auf einem Thron und wenn die Erde noch
Verbrechen zeugen will, soll sie sich eilen.
Bringt sie ein Ungeheuer noch hervor,
Mir soll's erliegen[2])!

Gehörte so die Aufhebung des Kriegs unstreitig zu Senecas hauptsächlich nach stoischen Grundsätzen geformtem philosophischem Ideal, so wird das noch deutlicher bei dem römischen Ritter und Philosophen C. Musonius Rufus, dessen gesunde Lebensphilosophie strengste Übereinstimmung von Leben und Lehre forderte und den Hauptnachdruck auf die praktische Betätigung des als richtig Erkannten legte[3]). Er, der erwiesenermaßen, ganz von der Popularphilosophie der kynisch-stoischen Diatribe abhängig war, hat offenbar auch den Versuch gemacht, die Theorie von der Verwerflichkeit des Kriegs in die Praxis umzusetzen. Denn Tacitus erzählt, er habe sich in den kriegerischen Wirren des Dreikaiserjahrs (69 n. Chr.) gelegentlich einer Gesandtschaft unter die Soldaten des Antonius Primus, des Feldherrn des Vespasian, gemischt und habe „versucht die Soldaten zu ermahnen,

[1]) Consol. ad Helviam 8, 4ff.
[2]) Hercules 927ff.
[3]) Vgl. über ihn P. Wendland a. a. O. S. 7ff. 40, 2. 68ff. und W. Nestle, Die Nachsokratiker (1923) I S. 84ff. II S. 196ff.

indem er vor ihnen die Güter des Friedens und die Gefahren des Kriegs erörterte. Die meisten machten sich darüber lustig, der Mehrzahl war es zuwider und es fehlte auch nicht an Leuten, die sich anschickten, ihm Fußtritte zu versetzen und ihn zu verjagen, wenn er nicht auf das Zureden der Besonnensten und auf die Drohungen anderer mit seiner unzeitigen Weisheit Schluß gemacht hätte"[1]. Diese „unzeitige Weisheit" (intempestiva sapientia) bestand offenbar in den pazifistischen Theorien der kynisch-stoischen Philosophie, die an der Front eines für seinen Imperator um den Kaiserthron kämpfenden Heeres auf einen sehr unfruchtbaren Boden fielen. Sie machen es zusammen mit der stoischen Lehre von der Unabhängigkeit des Weisen, die seit dem jüngeren Cato so manchem aufrechten Römer den Nacken gesteift und ihn in die Opposition gegen die Monarchie geführt hatte, begreiflich, daß wiederholt von römischen Kaisern Philosophenvertreibungen angeordnet wurden. Auch Musonius wurde nicht nur von Nero, sondern auch von dem milden Vespasian verbannt. Das ist bei solchem Auftreten begreiflich. Das Verhältnis dieser stoischen Fronde zum Kaisertum erinnert einigermaßen an die „non violent resistance" des Inders Gandhi gegen die englische Regierung, die sich ähnlich wiederholt zum Einschreiten gegen ihn genötigt sah.

Schüler des Musonius waren Epiktet und Dion von Prusa. So ist es nur natürlich, daß wir bei ihnen auch ähnliche Gedankengänge finden. Bei Epiktet tritt zu der auch von ihm erhobenen Forderung der Übereinstimmung von Leben und Lehre noch ein sehr starkes Berufungsbewußtsein: der wahre Philosoph ist ein Bote Gottes an die Menschheit, der die Aufgabe hat, sie vom Irrtum zur Wahrheit zu führen und ihr die richtigen Vorstellungen von Gut und Schlimm beizubringen[2]. Zu diesen richtigen Vorstellungen gehört auch die Überzeugung von der Verwandtschaft aller Menschen und die Unterscheidung der zwei Staaten, in denen man Bürger ist, des kosmischen Staates und des zufälligen Vaterlandes[3]. Damit, daß sich der Mensch als ein Glied des großen Organismus der Welt weiß, ist es nun aber freilich noch nicht getan. Denn falsche Vorstellungen von dem, was wahrhaft nützlich ist, entzweien selbst Verwandte. Nichts anderes als diese Verblendung

[1]) Tac. Hist. III 81; vgl. dazu Musonius bei Stob. III 40, 9 (Hense): Nachsokratiker II S. 199 Fr. 8.
[2]) Epikt. Diatr. III 22, 23.
[3]) Diatr. I 9, 1ff. II 5, 26. 10, 3.

ist aber auch die Ursache der Kriege. Deshalb wird der Philosoph bestrebt sein, in Kopf und Herz der Menschen an Stelle der „tierischen und frevelhaften Meinungen“ die richtigen Vorstellungen von dem zu setzen, was gut, gerecht, sittlich, schön und darum wahrhaft nützlich ist[1]). Dem empirischen Staat gegenüber wird der Weise Zurückhaltung bewahren, er braucht ihn aber nicht notwendig abzulehnen, darf freilich auch einen Konflikt mit ihm nicht scheuen[2]).

Als Beweis für die Stärke des Verwandtschaftsbewußtseins der Menschen führt der von Epiktet abhängige Stoiker Hierokles die Erfahrung an, daß „selbst feindliche Heere außerhalb der Stunden des Kampfes sich zuweilen verbrüdern und damit das dem Menschen von Natur gegen seinesgleichen angeborene Wohlwollen zeigen“[3]).

Bei Dion von Prusa begegnen wir denselben kynisch-stoischen Gedankengängen, die ab und zu noch mit platonischen Anschauungen versetzt sind. Grundlegend ist auch hier, wie wir schon gesehen haben[4]), die Vorstellung von der Harmonie des Kosmos und der Einheit aller vernunftbegabten Wesen, der Menschen und der Götter. Der ideale Staat ist der der Götter, in dem es keinen Streit und daher weder Sieg noch Niederlage gibt. Gemeint sind offenbar die sichtbaren Götter, die Gestirne, in deren göttlichem Reigen der Neid — nach Platon — keine Stelle hat. Dieses himmlische Vorbild (*παράδειγμα*) wird sich freilich unter den Menschen nie verwirklichen lassen; doch ist es wenigstens möglich, die Menschen zu den Göttern in Beziehung zu setzen, wobei sie sich zu diesen verhalten werden wie Kinder zu Erwachsenen. Zeus ist der König und Vater aller vernunftbegabten Wesen, seine Wohnung das Weltall und deshalb soll zwischen Göttern und Menschen „eine gute und menschenfreundliche Gemeinschaft“ bestehen[5]). Das Verhältnis der Gottheit zu den Menschen wird anderwärts auch im Anschluß an die homerische Bezeichnung des Königs als *ποιμὴν λαῶν* mit dem Bild von Hirt und Herde ausgedrückt[6]).

[1]) Diatr. II 22, 18. 22f. 29. 37.
[2]) Diatr. III 22, 67ff. 83ff. IV 7, 33ff. I 29, 33. 44.
[3]) Hierokles, Eth. Stoich. 11, 14ff. (Berliner Klassikertexte IV, 1906).
[4]) Vgl. oben S. 35 zu Dion 40, 35ff. Or. 38, 10 spricht er von dem großen Umfang der *ὁμόνοια*-Literatur.
[5]) Dion or. 36, 22f. (wozu vgl. Plat. Phaidr. 247 A. Eur. Phoin. 541ff. oben S. 35); 35—38.
[6]) Or. 4, 43.

Dementsprechend ist es der Wille des Zeus, daß die Menschen Eintracht untereinander halten. Er, der so viele freundliche, auf Schutz und Hilfe hinweisende Beinamen trägt, „führt alle Menschen zusammen und will, daß sie einander Freunde und keiner des andern Feind sei“. Das vernunftbegabte Weltall, dessen Harmonie für uns vorbildlich ist, „macht uns Menschen gleich gemäß unserer Natur, die wir mit ihm selbst gemein haben, und gibt uns teil an seiner Verfassung, da wir einem und demselben Brauch und Gesetz eingeordnet sind“[1]). So ist denn alles auf die Eintracht (*ὁμόνοια*) hin angelegt und auch Dion schlägt immer wieder dieses uns von der Sophistenzeit her bekannte Thema an. „Ist es denn etwas anderes als die Eintracht, fragt er, was die Elemente eint?“ Ihr Gegensatz ist die „Zwietracht (*στάσις*), deren Wirkungen Kriege und Schlachten sind, und diese wüten in den Staaten und Völkern wir im Körper die Krankheiten“. Den Gegensatz zu diesen Übeln bilden „Friede und Eintracht und Gesundheit“. Es gibt „nichts schöneres und göttlicheres als Liebe (*φιλία*) und Eintracht“, während der Streit (*ἔρις*) „sich wie eine Krankheit einwurzelt“. Vor allem sollte dieser friedliche Zustand in der einzelnen Polis herrschen, wofür schon das Tierleben, besonders Bienen und Ameisen, Beispiele bietet. Aber „viele Menschen stellen sich zu ihresgleichen wie zu wilden Tieren. Sie freuen sich des Kampfes gegen ihre eigene Gattung“. Da zürnt man über Naturkatastrophen wie Erdbeben und Seuchen. „Aber den Krieg, der nicht weniger verheerend wirkt als ein Erdbeben, wählen wir selbst und machen den Menschen, die daran schuld sind, nicht Vorwürfe wie den Göttern wegen jener Unglücksfälle, sondern wir meinen, sie lieben das Volk, und . . . erkennen ihnen Dank, Ehre und Lob zu.“[2]) Das alles sind Gedanken, die zu Dions Zeit in der Luft liegen und die er bei gegebener Gelegenheit aus seiner geistigen Vorratskammer hervorholt, die eben die kynisch-stoische Diatribe bildet. Daß darin die theoretische Verwerfung des Krieges ein wesentliches Element war, springt in die Augen.

Endlich kehren ähnliche Gedanken auch bei Marc Aurel wieder. Auch für ihn bildet die Menschheit einen Organismus, als dessen Glieder sich die Einzelnen fühlen sollten, die daher „wie die Füße und Hände, die Augenlider, die oberen und unteren Zähne“ zusammen und nicht einander entgegenarbeiten sollten. Denn

[1]) Or. 1, 40—42.
[2]) Or. 38, 6. 11f. 17. 20. 39, 2ff. 41, 9. 12. 48, 14—16.

alle Menschen sind als vernunftbegabte Wesen Bürger Eines Staates. Darum sollten schon die Einzelnen unter sich versöhnlich sein. Im Widerspruch mit dieser vernünftigen Veranlagung des Menschen steht aber auch das Kriegführen und der Kriegsruhm. „Ein Spinnlein, das eine Fliege gefangen hat, bildet sich etwas darauf ein, ein anderer, wenn er ein Häslein, ein anderer, wenn er im Netz eine Sardelle, ein anderer, wenn er ein Wildschwein, ein anderer, wenn er Sarmaten gefangen hat. Sind all diese Menschen nicht Räuber, wenn man ihre Grundsätze prüft[1]?" So spricht der Stoiker auf dem Thron der Cäsaren, der wider seinen Willen genötigt war, den größten Teil seines Lebens im Feldlager zuzubringen, um die heranstürmenden Barbaren von den Grenzen des morsch und brüchig gewordenen Imperiums abzuwehren. Drastischer konnte der philosophische Traum des Menschheitsfriedens und die matte Ironisierung des Kriegs nicht ad absurdum geführt werden als durch diese harten Tatsachen der Geschichte.

8. Die übrigen philosophischen Schulen

Keine der sonstigen Richtungen der hellenistischen und spätantiken Philosophie hat mit solchem Nachdruck wie die Stoa die Einheit des Menschengeschlechts betont und daraus die theoretischen Folgerungen für die Unvernünftigkeit des Kriegs und die Notwendigkeit, ein friedliches Zusammenleben der Menschen anzustreben, gezogen. Deshalb liefern sie für unser Thema auch nicht mehr viel Stoff.

Der durchaus individualistisch gerichtete Epikureismus bringt dem Staatsleben, das ihm höchstens als ein notwendiges Übel erscheint, nur ein ganz geringes Interesse entgegen und, da er auch kein Naturrecht anerkannte, war er auch nicht in der Lage, gegen den bestehenden Staat und seine Forderungen und Gewohnheiten zu polemisieren wie der überwiegende Teil der Stoa. Alle Gerechtigkeit beruht nur auf einem Vertrag und sie wird also nur insoweit herrschen, als Einzelne oder Völker sich durch Vertrag verpflichten, einander nicht zu schädigen und sich selbst nicht schädigen lassen zu wollen[2]. Daß aber einer Philosophie, die die Lust zum Prinzip erhob, der Krieg ein Greuel sein mußte, liegt auf

[1] M. Aurel II 1. IV 4. VII 22. X 10.
[2] Kyr. Dox. 35. 36 bei Diog. L. X 150. Ebenso Hermarchos bei Porphyr. de abst. 1, 7—12.

der Hand. Resigniert erklärt Lucretius, daß in der zivilisierten Welt im Unterschied von der zwar auch harten, aber doch harmloseren Urzeit oft ein einziger Tag im Krieg Tausende von Menschen vernichte und daß das Menschengeschlecht sich längst selbst ausgerottet hätte, wenn nicht eben doch ein gut Teil davon an den „Verträgen“ festhielte, wodurch wenigstens in beschränktem Umfang die „Eintracht“ hergestellt werde[1]).

Der genialste Kopf der jüngeren Akademie, Karneades, weiß, seinem skeptischen Standpunkt entsprechend, mit gleich gewichtigen Gründen die Gerechtigkeit wie das Recht des Stärkeren zu verteidigen. Auch nach ihm gibt es kein Naturrecht. Die Politik wird einzig und allein vom Nutzen regiert. Aber es klingt doch wie Ironie, wenn er sagt: „Was ist denn der Vorteil des Vaterlandes als der Schaden eines andern Staates oder Volkes? Darin besteht die Erweiterung des Landes, daß man andern solches entreißt, die Vergrößerung des Reiches, die Hebung der Einkünfte. Wer diese Güter, wie man es nennt, seinem Vaterland verschafft, d. h. durch Zerstörung und Vernichtung anderer Staaten und Völker die Staatskasse mit Geld füllt, Land erobert und den Reichtum seiner Mitbürger mehrt, der wird mit Lobsprüchen bis in den Himmel erhoben, der gilt als ein Mann von höchster und vollendeter Tüchtigkeit[2]).“

Der von Cicero viel benutzte Antiochos von Askalon stand, obwohl Akademiker, stark unter mittelstoischem Einfluß, vor allem des Panaitios, auch in seiner politischen Theorie[3]). Es ist daher kaum zu erwarten, daß der Friedensgedanke bei ihm eine Rolle gespielt hätte.

Wo Cicero selbst weltbürgerliche und friedensfreundliche Gedanken äußert, wie in seinem Buch über die Pflichten, in dem er dem Panaitios folgt, steht er unter stoischem Einfluß. Es ist daher nur als eine Art Stimmungspazifismus zu werten, wenn wir hier lesen: „Wer sagt, man müsse zwar auf seine Mitbürger Rücksicht nehmen, nicht aber auf Ausländer, der zerstört die zusammengehörige Gesellschaft des Menschengeschlechts. Hebt man diese auf, so schwindet auch die Wohltätigkeit, der Edelmut, die Güte, die Gerechtigkeit gänzlich dahin. Wer aber diese be-

[1]) Lucr. V 997f. 1022ff. Weiteres unten S. 67f.

[2]) Cic. de rep. III 12, 22.

[3]) Vgl. Kurt Strache, Der Eklektizismus des Antiochus von Askalon (Philol. Unt. herausg. von A. Kießling und U. v. Wilamowitz 26. 1921) S. 83ff.; dazu oben S. 35, 41.

seitigt, muß als gottlos gelten. Denn er stürzt die von den Göttern unter den Menschen eingerichtete Gemeinschaft, deren engstes Band in der Überzeugung besteht, es sei mehr gegen die Natur, einen Menschen dem andern zu entfremden um seines eigenen Vorteils willen als äußere Nachteile aller Art auf sich zu nehmen[1])." Cicero ist viel zu sehr Römer, um solche Lehren im politischen Leben zu betätigen, und wir haben gesehen, wie er sich an anderer Stelle über die stoische Lehre lustig macht. Der Krieg ist für ihn, wie für Aristoteles, das Mittel zur Herbeiführung des Friedens, d. h. der friedlichen Herrschaft Roms[2]). Von seinem älteren Zeitgenossen Varro wissen wir, daß er eine Schrift ‚De pace' verfaßt hat, die noch Augustin benutzte[3]).

Philon von Alexandria sahen wir schon früher von der kynisch-stoischen Diatribe beeinflußt. Er übernimmt die stoische Idee des Weltstaats, zu dessen allbeherrschendem Naturgesetz die Verfassungen der Einzelstaaten nur „Zusätze" (*προσθῆκαι*) sind, und die Menschenliebe (*φιλανθρωπία*) ist für ihn der Inbegriff aller sozialen Tugenden. Aber bei aller Anempfindung an hellenisches Denken bleibt er doch durch und durch Jude und das Ziel der Menschheitsentwicklung sieht er in der Erfüllung der messianischen Hoffnung, d. h. in einem jüdischen Weltreich. Als die letzte Ursache allen Streites in der Menschheit betrachtet er die innere *στάσις* des Menschen. Sie ist *ἁπάντων πολέμων ἀρχέτυπος*. Gelingt es, sie zu beseitigen, dann werden auch die nach ihrem Vorbild sich entzündenden Kriege unterbleiben und es wird nicht nötig sein, Waffen und Kriegsmaschinen in Bewegung zu setzen[4]).

Zum sog. mittleren Platonismus gehören Plutarch und Maximus von Tyrus. Plutarch ist persönlich ein ausgesprochener Freund des Friedens trotz seiner eine Heroengalerie darstellenden Biographien. In Alexander schätzte er weniger den Welteroberer als den Völkerversöhner[5]) und das römische Imperium ist ihm wert als der Hort des Friedens, zumal für sein früher soviel durch Krieg zerrissenes hellenisches Heimatland. Er preist sich glücklich, daß er in einer Zeit lebt, in der „tiefer Friede und Ruhe

[1]) Cic. de off. III 6, 28; vgl. 17, 69.
[2]) S. oben S. 45. De off. I 11, 35; 23, 80.
[3]) Gell. XVII 18, wozu H. Fuchs a. a. O., S. 145ff. 156ff.
[4]) Philo, de Joseph 28f.; de post. Cain 185. Vgl. F. Geiger, Philon von Alexandria als sozialer Denker (Tübinger Beitr. zur Alt.-Wiss. 14. 1932).
[5]) S. oben S. 38.

herrscht, der Krieg aufgehört hat, in der es keine Wirren und Revolutionen mehr gibt, keine Tyrannenherrschaften noch sonstige Krankheiten und Übel, wie sie früher Hellas heimsuchten"[1]). Die höchste Aufgabe des Staatsmanns ist es, den Frieden nach innen und außen zu wahren. Er soll ein „milder Vermittler" (*ἥμερος διαλλακτής*) sein. Der äußere Friede ist ja zur Zeit gesichert: „Vergangen und verschwunden ist aus unserer Mitte jeder Krieg gegen Hellenen wie gegen Barbaren". Gerade die derzeitige politische Schwäche Griechenlands ermöglicht es den Verständigen, in Ruhe und Eintracht zu leben, da das Schicksal gar keine Möglichkeit für einen sinnvollen Kampf mehr gelassen hat. Welche Hegemonie, welchen Ruhm, welche Machtstellung sollte denn dem Sieger als Preis winken? Und so bleibt die Hauptaufgabe, den Frieden im Innern zu erhalten, indem man jeder *στάσις* vorbeugt, Feindschaft und Streit verhindert, Eintracht und freundschaftliche Gesinnung unter den Bürgern fördert. Denn neben der Freiheit gehört der Friede zu den höchsten politischen Gütern[2]). Der Krieg ist für Plutarch eine Folge der menschlichen Bosheit. Er wendet sich ausdrücklich gegen die Anschauung Chrysipps, der Krieg sei ein Mittel der Gottheit, um der Übervölkerung vorzubeugen, und erklärt, daß in der Welt kein Krieg ohne böse Absicht entstehe. Zeus, der Vater der Dike, Eunomia und Eirene könne dafür nicht verantwortlich gemacht werden[3]). Daß unter der Einwirkung sokratischen Geistes schon vom 4. Jahrhundert v. Chr. an sich ein Wandel in der Auffassung von der geschichtlichen Aufgabe des griechischen Volkes zu vollziehen begann in dem Sinne, daß diese nicht in kriegerischen Heldentaten, sondern in geistigen Leistungen zu sehen sei und daß dieser veränderten Anschauung auch das Delphische Orakel zustimmte: das veranschaulichen zwei eigenartige Erzählungen Plutarchs in seiner Schrift über das Daimonion des Sokrates. Bei der Öffnung des Grabs der Alkmene in Theben, so lautet die eine, fand man u. a. eine Bronzetafel mit ägyptischen Schriftzeichen. Diese sandte Agesilaos nach Ägypten, wo sie der Prophet Chonuphis durch Vergleich mit alten Büchern aus der Zeit des Königs Proteus[4]) entzifferte. Sie enthielt ein Orakel: „man solle den Musen einen Agon einrichten". Dies erklärte

[1]) Plut. Pyth. or. 28 p. 408 B f.
[2]) Praec. ger. reip. 32 p. 825 C ff.
[3]) De Stoic. rep. 32 p. 1049 B f.
[4]) Vgl. Herod. II 112. 114.

Chonuphis dahin: „der Gott fordere die Griechen durch die Inschrift auf, Ruhe und Frieden zu halten, indem sie immer nur auf dem Gebiet der Philosophie kämpfen und mit Hilfe der Musen und der Vernunft entscheiden, was recht sei, die Waffen aber niederlegen[1]).“ Nach der zweiten Erzählung erhielten die Delier ein Orakel: sie und die übrigen Griechen würden von den gegenwärtigen Nöten befreit werden, wenn sie den Altar des Gottes in Delos verdoppelten. Sie wandten sich an Platon mit der Bitte um eine Deutung des Spruches. Dieser habe gesagt, der Gott treibe seinen Scherz mit den Hellenen, weil sie die Bildung vernachlässigen; er spotte über ihre Unwissenheit und fordere sie auf, sich ernsthaft mit Geometrie zu beschäftigen. Plutarch fügt dann hinzu, das sog. Delische Problem, die Verdoppelung des Würfels, habe Eudoxos gelöst. Der Gott habe aber nicht nur darauf hinweisen, sondern „allen Griechen befehlen wollen, sie sollten vom Krieg und seinem Elend ablassen, mit den Musen Verkehr pflegen, durch Denken und Forschen die Leidenschaften besänftigen und ihre gegenseitigen Beziehungen so einrichten, daß sie einander nicht schaden, sondern nützen“[2]). Beide Erzählungen verraten deutlich eine panhellenische und friedensfreundliche Tendenz.

Maximos von Tyrus hat eine eigene Abhandlung geschrieben des Inhalts, „daß die Bauern nützlicher seien als die Krieger“. Denn der „Krieg ist ein Lehrer des Unrechts, der Ackerbau ein solcher der Gerechtigkeit“. Und während der Landmann sich friedlicher Arbeit widmet, versteht der Krieger nur, „Rosse und schildtragende Männer in Ordnung aufzustellen: die ordnungswidrigste und traurigste Tätigkeit von der Welt“[3]). Hier kehrt die alte Antithese von Schwert und Pflug wieder, die aus demselben Eisen gemacht sind, und das Leben des Landmanns bildet nicht nur den Gegensatz zu dem des Städters, wie in der Idylle, sondern seine Tätigkeit wird zugleich zu einem Symbol des Friedens im Gegensatz zum Beruf des Kriegers.

Von dem neupythagoreischen Propheten Apollonios von Tyana wird die Äußerung berichtet: „Es wäre schön, wenn der Reichtum nicht in Ehren stünde und Gleichheit blühte, wenn „das schwarze Eisen beiseite gelegt würde“, die Menschen Eines Sinnes wären und die ganze Erde eine Einheit bildete“[4]).

[1]) De gen. Socr. 5ff. p. 577 Eff.
[2]) Ib. 7 p. 579 Bff.
[3]) Max. Tyr. 24, 4gh; 6b.
[4]) Philostr. Vit. Apoll. VI 2; das Zitat nach Hesiod, Erg. 150.

Der Neuplatonismus mit seinem asketisch-kathartischen Dualismus und der daraus folgenden Weltabgekehrtheit hatte am Staat kein Interesse. Plotins Bürgertum lag sogut wie das des Paulus „im Himmel“[1]). So hat für ihn das Problem des Krieges ebenso wie der Kampf der Tiere miteinander und ihre gegenseitige Vernichtung seine Stelle innerhalb der Theodizee. Die Lösung der einen wie der andern Frage liegt darin, daß der Tod als bloße Abstreifung des irdischen Körpers wie eines Gewandes der Seele überhaupt nichts zu bedeuten hat. „Wenn die sterblichen Menschen in wohlgeordneter Schlachtordnung mit den Waffen gegeneinander kämpfen, so handeln sie wie Leute, die zum Spiel Waffentänze aufführen. Sie zeigen damit, daß die menschlichen Bestrebungen insgesamt nichts als ein Spiel sind, und beweisen, daß auch der Tod nichts Schreckliches ist, auch nicht, wenn man in Krieg und Schlacht fällt: man nimmt ja damit nur um ein weniges voraus, was im Alter doch geschieht; man geht etwas zeitiger weg und kommt wieder.“ Bei solcher Auffassung entfällt natürlich jede ernsthafte Beschäftigung mit Politik sowie jedes Streben nach Beseitigung des Kriegs, der ein notwendiger, im körperlich-tierischen Wesen der *ζῷα* wurzelnder Bestandteil des Weltganzen ist. Hätte der Kaiser Gallienus seinen Plan ausgeführt und Plotin ein Gelände zur Gründung einer Philosophenstadt geschenkt, die den Namen ‚Platonopolis‘ führen sollte[3]), so wäre dies in der kampfdurchtobten Welt ein idyllischer Aufenthalt idealistischer und weltflüchtiger Denker geworden.

Die Entwicklung der Weltverhältnisse an der Wende vom 3. zum 4. Jahrhundert war nicht dazu angetan, Friedensträume zu nähren. Wohl nimmt der dem Neuplatonismus nahestehende Sophist Themistios gelegentlich im Anschluß an den Sophisten Prodikos von Keos das Thema vom Ackerbau wieder auf und feiert diesen als die Grundlage aller friedlichen Kultur, die sich fern hält von Kriegen und Revolutionen. Da seine Vertreter unter dem Krieg nur zu leiden haben, sind sie von Natur auf die Erhaltung des Friedens und gerechter Zustände angewiesen[4]). Wenn aber der kaiserliche Günstling offiziell „über den Frieden“ redet, so hält er sich zwar auch an den aristotelischen Grundsatz, daß der

[1]) Phil. 3, 20.
[2]) Plot. Enn. III 2, 15. Zum Gedanken des „Spiels“ vgl. Plat. Ges. I 644 D. VII 803BC und Staat X 604C.
[3]) Porphyr. Vita Plot. 12.
[4]) Themist. or. 30 p. 350a ff.; vgl. oben S. 14, 1.

Krieg nicht Selbstzweck, sondern sein Ziel und Preis der Friede und die Ruhe sei, redet der Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία) das Wort, und betont, daß das Erhalten mehr als das Zerstören zur Gottähnlichkeit führe; aber er weiß auch, daß nur durch eine starke kriegerische Rüstung der Friede einem Staat erhalten werden kann und daß Schonung des Feindes nur nach dem Siege angebracht ist. Wenn freilich die Aufgabe des Feldherrn nur die Niederwerfung des Feindes ist, so hat der Herrscher immer das positive Ziel des Glücks seiner Untertanen im Auge zu behalten[1]).

Julian bietet uns das eigenartige Bild des „Kynikers“ auf dem Kaiserthron. In der individualistischen Denkweise des Kynismus sieht er, wahrscheinlich im Anschluß an Krates, die allgemeine Philosophie nicht nur für die Hellenen, sondern auch für die Barbaren und bleibt dem alten Ideal der Bedürfnis- und Heimatlosigkeit treu, wenn er sagt, daß der Kyniker auch ohne Heimat, Familie und Vaterland, ohne Geld und Bedienung dennoch glücklich sei[2]). Im Widerspruch zu dieser Theorie, die er mit doktrinärer Starrheit festhielt, war gerade er als Kaiser — ähnlich wie Marc Aurel — genötigt, zur Erhaltung von Staat und Vaterland die Waffen gegen die Feinde im Osten und Westen zu führen, was er mit Energie und Erfolg getan hat.

Diese Übersicht dürfte gezeigt haben, daß es in der hellenistischen Philosophie besonders zwei Richtungen waren, die dem Friedensgedanken den Weg bahnten: eine negativ-individualistische, dargestellt durch den Epikureismus und den jüngeren Kynismus, die die Zersetzung des Staatsgedankens und des Vaterlandsgefühls mit sich brachte, da sie rein auf das seelische Wohlergehen des Einzelnen eingestellt war, und eine positiv-sozialistische, die zwar ihr Absehen auf das Wohlergehen der Gesellschaft richtete, aber diese Gesellschaft nicht mehr im Rahmen der Polis fand, sondern als Gesamtheit der Menschen auffaßte und so gleichfalls Sinn und Berechtigung des einzelstaatlichen Wesens bestreiten mußte. Für beide hatten kriegerische Auseinandersetzung und die heroische Auffassung des Kampfes für das Vaterland ihren Sinn vollkommen verloren. Das Glück des Einzelnen und der Menschheit im ganzen schien nur auf dem Boden gegen-

[1]) Or. 10 p. 131 aff. 141 bc.
[2]) Julian or. 6 p. 187 Dff., vielleicht mit Benutzung der Kratesbiographie von Plutarch. Vgl. K. v. Fritz, Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope. Philologus. Suppl. XVIII Heft 2 (1926) S. 97.

seitiger Zuneigung und Hilfeleistung, der Menschenfreundlichkeit (*φιλανθρωπία*, humanitas), die den Kampf ausschloß und den Frieden forderte, gedeihen zu können.

9. Der Friedensgedanke in der Religion

Es erhebt sich nun die Frage, welche Stellung die Religion zum Friedensgedanken in dem oben bestimmten Sinne einnahm. Eirene, die Friedensgöttin, hat ursprünglich im griechischen Pantheon eine sehr bescheidene Stelle als eine der drei Horen, der Töchter der Themis[1]). Von einem Kult der Eirene hören wir verhältnismäßig selten. Erstmals erwähnt ihn Aristophanes, wobei wir erfahren, daß blutige Opfer davon ausgeschlossen waren[2]). Eine Kultstatue wurde der Göttin in Athen erst um die Wende vom 5. zum 4. Jahrhundert v. Chr. errichtet, das bekannte Werk des Kephisodot, des Vaters des Praxiteles. Sie stand am Fuße des Areopags[3]). Nach welchem Friedensschluß sie aufgestellt wurde, ist unsicher. Jedenfalls ist ihre Weihung der Ausdruck des Dankes für den nach opferreichen Kämpfen wieder erlangten Friedenszustand[4]). Das Aufkommen und die Verbreitung des Kultus der Eirene, über die die Münzen einige Auskunft geben[5]), läßt wenigstens soviel erkennen, daß vom 4. Jahrhundert an die Zeit vorüber war, in der man die Fehde als den Normalzustand betrachtete, der nur durch zeitlich befristete Friedenschlüsse (*σπονδαί*) unterbrochen wurde. Der Friede begann als positives Gut gewertet zu werden und so findet sich die Bitte um Frieden mehr und mehr auch in Gebeten[6]).

Der religiöse Synkretismus der hellenistischen Zeit läßt Eirene ziemlich auf der Seite liegen und es ist höchstens für den individualistischen und hedonistischen Charakter des Friedensbedürfnisses bezeichnend, wenn Eirene mit andern göttlichen Wesen, wie Eros, Pothos, Himeros, Chariten, Horen und Musen sich auch dem Thiasos des Dionysos gesellt[7]). Ebenso waren die zahlreichen

---

[1]) S. oben S. 6.
[2]) Aristoph. Friede 1019f.
[3]) Paus I 8, 2. IX 16, 2; vgl. I 18, 3 und dazu W. Judeich, Topographie von Athen² (1931) S. 84. 348. S. oben S. 28.
[4]) Vgl. B. Keil, *Εἰρήνη*. Eine philol.-antiqu. Unters. Ber. d. K. Sächs. Ges. d. W. zu Leipzig. Philol.-Hist. Kl. 68 (1916) Heft 4 S. 48f.
[5]) Vgl. Waser bei Pauly-Wissowa V 2132f.
[6]) Isyllos Fr. B 12ff.; vgl. Polyb. IV 74, 3. H. Fuchs a. a. O. S. 174.
[7]) Preller-Robert, Griech. Myth. II 718.

aus dem Orient eindringenden Kulte meist darauf bedacht, das Seelenheil des Einzelnen zu fördern und ihm ein seliges Dasein im Jenseits zu sichern, ohne die Zustände auf Erden, zumal die gesellschaftlichen, in den Kreis ihrer Wirksamkeit einzubeziehen. Selbst diejenigen Gottheiten, die eine Tendenz zeigen, sich zur Allgottheit auszuweiten, oder die sich der bedrückten Menschheit als Heilande (*σωτῆρες*) anbieten, wie Sarapis und Isis, Asklepios und Sabazois u. a., haben dabei fast immer das Heil des einzelnen Menschen im Auge. Am ehesten eignet noch dem Kult des Sarapis, einer religiös-politischen Schöpfung des ersten Ptolemäers, insofern ein völkerverbindender Zug, als er dazu bestimmt war, daß sich in ihm Ägypter und Hellenen zur Verehrung dieses gemeinsamen Gottes verbinden sollten[1]. Und wenn der Anspruch auf Weltherrschaft wohl auch ein altägyptisches Erbe aus der Zeit der Pharaonen war, so nimmt er doch hellenistische Form an, wenn den Ptolemäischen Königen gewünscht wird, Isis und Sarapis mögen ihnen die Herrschaft geben *πάσης χώρας, ἧς ὁ Ἥλιος ἐφορᾷ* oder *κράτος τῆς οἰκουμένης ἁπάσης*. Auch greift Sarapis gelegentlich direkt in die Politik ein, so wenn er 163 v. Chr. zwischen den streitenden königlichen Brüdern Frieden stiftet[2]. Und auch der Rhetor Aelius Aristides, ein begeisterter Sarapisverehrer, rühmt von dem Gotte, daß er seinen Gläubigen „den nach der Gesundheit für die Menschen erstrebenswertesten Besitz von Geld und Gut ohne Kriege, Schlachten und Gefahren verleihe“[3]. Liegt so in dem Kult des Sarapis mit seiner Tendenz nach Allherrschaft des Gottes auch ein Zug zur Herstellung von Frieden und Harmonie in der Welt, so zeigt sich doch keine Spur davon, daß er den Völkerfrieden als solchen propagiert hätte.

Die wachsende Friedenssehnsucht der Welt, die durch die hundertjährige römische Revolution (133—31 v. Chr.) mit ihren Bürgerkriegen und auswärtigen Feldzügen ihre höchste Steigerung erfuhr, fand ihren Ausdruck viel weniger in der kultischen Religion als in der Hoffnung auf ein kommendes Reich des Friedens und Glücks, wie es die Vorzeit schon einmal im goldenen Zeitalter unter Kronos gesehen hatte. Neben der Kultreligion der Olympier und vieler Lokalgottheiten lief in der griechischen Welt ungefähr

[1] Vgl. hierzu W. Nestle, Die griechische Religiosität von Homer bis Proklos (1934) III S. 29ff. 35ff.
[2] Vgl. U. Wilcken, Urkunden der Ptolemäerzeit (1922) I S. 31 Nr. 15, 42ff. 20, 63f. S. 51 zu Nr. 20, 3f.
[3] Ael. Arist. or. 8, 18 (45 S. 358 Keil).

seit dem 7. Jahrhundert v. Chr. eine andere religiöse Strömung her, deren Wesen in ekstatisch-prophetischer Erregung durch göttliche Inspiration lag. In Delphi hatte auch sie ihre feste Form gefunden. Aber neben dieser und andern Orakelstätten gab es eine Menge einzelner Seher und wohl auch Seherinnen, Bakiden und Sibyllen genannt. Schon Heraklit spricht sehr ernsthaft von der Tätigkeit einer Sibylle[1]), später ist von solchen in der Mehrzahl die Rede, unter denen die erythräische als die älteste gilt. Neben sie treten die delphische, die libysche, die kumäische und als jüngste die jüdische[2]). Euripides, Aristophanes, Platon erwähnen solche Prophetinnen[3]); ebenso macht sich Aristophanes wiederholt über Orakel des Bakis lustig[4]). Solche prophetischen Gestalten scheint es in der hellenischen Welt weiterhin immer gegeben zu haben. Durch ihre engere Berührung mit dem Orient im Zeitalter des Hellenismus erfuhr dies prophetische Wesen eine Auffrischung und Belebung, nicht zum wenigsten von jüdischer Seite. Die auf uns gekommene Sammlung Sibyllinischer Orakel ist in ihren älteren Bestandteilen großenteils jüdischen Ursprungs; doch ist auch hellenisches Gut darunter und die ältesten Orakel mögen immerhin bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. zurückgehen. Der Einfluß der messianischen Erwartung bei den alttestamentlichen Propheten, besonders des 11. Kapitels des Jesaja mit seiner sogar auf das Tierreich ausgedehnten Friedenserwartung, ist unverkennbar[5]). Diese Erwartung fand in der hellenischen Welt um so leichter Eingang, als auch hier die Menschheitsentwicklung nicht als eine geradlinige, sondern in der Form eines periodischen Kreislaufs vorgestellt wurde: je weiter man sich also von der seligen Urzeit entfernt hatte, desto näher glaubte man ihr auch wieder gerückt zu sein. Schon bei Hesiod schimmert diese Vorstellung in dem Wunsche durch, daß er hätte lieber mögen entweder vor dem Beginn des eisernen Zeitalters gestorben oder nach dessen Ablauf geboren sein, was nur einen Sinn hat, wenn dann wieder ein glückliches Zeitalter folgt, also der Kreislauf von vorn beginnt[6]).

---

[1]) Heraklit Fr. 92.

[2]) Vgl. W. Schmid, Gesch. d. gr. Lit.[6] (1920) II 609ff.

[3]) Euripides in einem verlorenen Stück „Lamia" (Nauck, Tr. Gr. Fr.[2] S. 506f.), Aristoph. Friede 1095. 1116, Plato Phaidr. 244B.

[4]) Aristoph. Ritter 123f. Friede 1070f. 1119. Vögel 962.

[5]) Vgl. E. Norden, Die Geburt des Kindes (Studien d. Bibl. Warburg III 1924) S. 52ff.

[6]) Hes. Erga 174f., wozu R. Reitzenstein, Altgriech. Theologie und ihre Quellen (Vorträge d. Bibl. Warburg 1923/24) 1927 S. 3ff.

Die pythagoreische Lehre von der ewigen Wiederkunft und die an Heraklit anknüpfende Vorstellung der Stoa von der periodischen Erneuerung des Kosmos nach einem Weltbrande gehören ebenfalls in diesen Zusammenhang: Weltuntergangsstimmung und Welterneuerungshoffnung berühren sich so aufs engste. Es besteht daher gar kein Anlaß zum Zweifel daran, daß Virgil in der berühmten 4. Ekloge, wie er selbst sagt, wirklich ein Orakel der kumäischen Sibylle benutzt hat, die er ja wohl nicht ohne Grund auch in der Aeneis als Prophetin feiert und seinem Helden als Führerin durch das Reich der vergangenen und kommenden Geschlechter mitgibt[1]). Und auch in diesem Gedicht finden wir die Vorstellung des Kreislaufs (v. 5ff.):

Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.
Jam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna.

Und das erwartete göttliche Kind wird ein Reich des Friedens herbeiführen (17):

Pacatumque reget patriis virtutibus orbem,

ein Friedensreich, in dem auch der Kampf der Tiere aufhören wird und in dem sich die Rinder nicht mehr vor den Löwen fürchten werden (21f.). Genau dieselbe Erwartung und Ausmalung eines künftigen Friedensreichs finden wir in den Sibyllinischen Orakeln und zwar gerade in den älteren Bestandteilen des 3. Buches:

Senden wird alsdann Gott einen König herab von der Sonne,
Der vom unseligen Kriege die ganze Welt wird erlösen.

Dann kommt das goldene Zeitalter, in dem alles von selbst wächst.

Voll des Segens werden die Städte und fruchtbar die Äcker
Sein und nimmer wird Schwert und Krieg die Länder verheeren.
Noch wird tief aufseufzend in Not die Erde mehr schwanken.
Nicht mehr wird im Lande der Krieg je herrschen noch Teurung
Oder der Hunger, weil Hagelschlag die Früchte vernichtet,
Sondern die ganze Erde wird tiefster Friede beglücken[2]).

Diese Weissagungen glaubte man erfüllt, als es Augustus gelungen war, den Bürgerkrieg zu beendigen und die Einheit des Reichs zu erhalten. So wurde er in der ganzen Welt als der ersehnte Heiland (σωτήρ) und Friedefürst gefeiert, wie es in klassischer Weise die berühmte Kalenderinschrift von Priene aus

[1]) Virg. Aen. VI 1ff.
[2]) Orac. Sib. (ed. Geffcken 1902) III 652f. 750ff.; vgl. 785ff. und dazu Norden a. a. O. S. 57f.

dem Jahre 9 v. Chr. tut. Hier wird ja von den kleinasiatischen Griechenstädten der Jahresanfang auf den Geburtstag des Kaisers (23. Sept.) verlegt, weil „die Vorsehung, die alles in unserem Leben bestimmt, uns ihre Fürsorge und Güte bewiesen und der Ordnung unseres Lebens die Krone aufgesetzt hat, indem sie uns den Augustus sandte, den sie zum Heil der Menschen mit Kraft erfüllt und uns und den kommenden Geschlechtern als Heiland geschickt hat, der dem Krieg ein Ende machen und alles ordnen sollte, und weil nun der Kaiser erschienen ist und die Hoffnungen, die wir hegten [erfüllt hat], indem er nicht nur die Wohltäter früherer Zeiten übertraf, sondern auch der Zukunft keine Aussicht ließ, ihn je zu überbieten, und weil der Geburtstag des Gottes für die Welt den Anfang machte mit den von ihm ausgehenden Freudenbotschaften (*εὐαγγέλια*)."[1]) Und ähnlich heißt es in einer Inschrift von Halikarnaß auf Augustus: „Land und Meer ruhen im Frieden (*εἰρηνεύουσι*) und die Städte blühen durch gesetzliche Ordnung, Eintracht und Wohlstand[2])."

Die Pax Romana, die darin bestand, daß Rom den Völkern „friedliches Verhalten auferlegte"[3]), d. h. sie sich unterwarf, und als deren Sinnbild der Senat im Jahre 9 v. Chr. in der Nähe des Marsfeldes die „Ara Pacis Augustae" errichten ließ[4]), sicherte in der Tat für etwa zwei Jahrhunderte der Welt den Frieden oder beschränkte doch den Krieg auf die Sicherung der Grenzen unter Verzicht auf Eroberungskriege. Dies Auf- und Untergehen der Nationen im Imperium Romanum war die einzig mögliche Form, die sich in der antiken Welt der Verwirklichung des Traums vom Weltfrieden bot.

Zum letztenmal wird, soviel ich sehe, der Friedensgedanke in der religiösen antiken Literatur berührt in der hermetischen Schrift *Κόρη κόσμου*, jener Offenbarung der Isis an Horus über Entstehung und Wesen der Welt und des Menschen, aus der uns Stobaeus einige Abschnitte erhalten hat[5]). Der ganzen an die alte Orphik sich anlehnenden pessimistischen Lebensauffassung dieser

---

1) W. Dittenberger, Orientis Graeci inscriptiones Nr. 458.

2) Inscr. in the British Mus. Nr. 894. Vgl. P. Wendland, Die hellenist.-röm. Kultur S. 102.

3) Vgl. Virg. Aen. VI 852: pacisque imponere morem.

4) Mon. Anc. II 37ff., wo sich Augustus auch rühmt, daß unter seiner Regierung der Janustempel dreimal geschlossen worden sei, „cum per totum imperii Romani terra marique esset non dubia parta pax".

5) Stob. Eclog. I 41, 44 (S. 281ff. Meineke).

Mystik entsprechend erscheint hier der Friede nur als eine Milderung des dem Wesen dieses Erdenlebens, in das die Seelen zur Strafe gebannt sind, durchaus gemäßen Kriegszustandes. Als die Götter anläßlich der Schöpfung der Menschen ihre Leistungen für diese aufzählen, sagt Zeus: „Ich habe für sie schon das Glück, die Hoffnung und den Frieden erzeugt" und zwar „damit das Geschlecht, das ins Leben treten soll, nicht unaufhörlich Krieg führe". Und als dann die Menschen geschaffen sind, da wollen sich die eingekerkerten Seelen nicht in ihr Schicksal ergeben, sondern „lehnten sich auf und benutzten die übrigen Menschen als Mittel, um sich gegenseitig anzugreifen, einander entgegenzutreten und Krieg miteinander zu führen, und so war denn die Stärke gegenüber der Schwäche sehr mächtig". Die Elemente beschweren sich bei dem höchsten Gott über ihre Entweihung durch die Menschen und insbesondere das Feuer fragt ihn: „Wie lange willst du denn noch das gottlose Leben der Menschen fortdauern lassen?" Dann bittet es ihn: „Gib du der Wildheit des Lebens eine Weihe durch den Frieden; gib ihm freundliche Gesetze! ... Die Menschen sollen sich vor der Strafe der Götter fürchten; dann wird keiner mehr sündigen; ... Und sie sollen lernen, für die ihnen erwiesenen Wohltaten sich dankbar zu erweisen." Darauf erhalten die Elemente den Bescheid, daß Osiris und Isis den Menschen zur Sittlichkeit und Kultur verhelfen werden. An dieser kosmischen Betrachtung von Krieg und Frieden ist das Wesentliche der Gedanke, daß die Menschheit nur durch göttliche Offenbarung zu einem gesitteten Leben erzogen werden könne, in dem dann auch die Schrecken des Krieges ihre Ende finden werden.

10. Der Friedensgedanke in der schönen Literatur
(seit dem 4. Jahrhundert v. Chr.)

Wir haben zum Schluß noch zu fragen, wie der Friedensgedanke vom 4. Jahrhundert v. Chr. an in der nicht philosophischen und nicht religiösen Literatur gebundener und ungebundener Form Ausdruck findet.

Schon Platon hatte in seiner Atlantisdichtung[1]) damit begonnen, politische Gedanken in die Form einer mythischen Erzählung zu kleiden. Alte Sagen wie die von den Hyperboreern und ähnlichen Fabelvölkern und die zunehmende Bekanntschaft mit

[1]) Plat. Kritias 108 Eff.

den Sitten barbarischer Völker, die dann durch den Alexanderzug eine gewaltige Erweiterung erfuhr, regten die Phantasie an und brachten so auch in die Geschichtsschreibung einen romantischen Zug herein, der zur Ausmalung politischer Ideale in der phantastischen Form einer Utopie führte. Dahin gehört die „Meropis“, die Theopomp in das 8. Buch seiner Geschichte Philipps und seiner Zeit neben andern Wundergeschichten einfügte[1]). Die Episode gibt sich als eine Offenbarung Silens an Midas. Uns interessiert hier nur die Gegenüberstellung der auf dem großen Festland außerhalb Europas, Asiens und Libyens liegenden Städte „Eusebes“ und „Machimos“. „Die Bewohner der frommen Stadt leben in Frieden und großem Reichtum. Sie bekommen die Früchte der Erde ohne Pflüge und Rinder und die Arbeit des Säens und Ackerns kennen sie nicht. Sie leben ohne Krankheit in dauernder Gesundheit und beschließen ihr Leben lachend und fröhlich. Sie sind so gerecht und enthalten sich jeden Streites, daß selbst die Götter es nicht verschmähen, sie häufig zu besuchen.“ Im Gegensatz dazu sind die Bewohner der Kriegerstadt, in der die Kinder schon „mit Waffen geboren werden“, kampflustig, unterwerfen ihre Nachbarn und die Eine Stadt herrscht über viele Völker. Als sie einstmals über den Okeanos fuhren und unsern Erdteil betraten, gelangten sie zu den Hyperboreern, die bei uns für die glücklichsten Menschen gelten, deren Leben ihnen aber ärmlich und elend erschien, und sie verzichteten daher auf weiteres Vordringen. Die Erzählung bildete wahrscheinlich nur einen Teil der Gesamtoffenbarung des Silen über das Wesen und Schicksal der Menschen: das läßt der Schluß über die Stadt „Anostos“ im Land der „Meropes“ vermuten, dem wohl ein Anfang ähnlich der von Plutarch wiedergegebenen Erzählung in Aristoteles Dialog ‚Eudemos‘ entsprach[2]). Soviel ist klar, daß die Stadt Machimos das wirkliche Treiben der Menschen nur in gesteigerter Form versinnbildlichte, während in Eusebes ein mit Zügen des goldenen Zeitalters und fabelhafter Länder ausgestatteter Wunschzustand ewigen Friedens dargestellt war, dessen idealer Charakter durch das Wohlgefallen der Götter an ihm be-

[1]) Theopomp. Fr. 76 bei Ael. V. H. III 18; vgl. auch Strabo VII 299. E. Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer (1876) S. 204ff. und R. Pöhlmann, Gesch. d. soz. Frage und des Sozialismus in d. ant. Welt (1912) II S. 359ff.

[2]) Theopomp. Fr. 74. 75. Aristot. Eud. Fr. 44 bei Plut. Cons. ad Ap. 27.

zeugt wurde. Offenbar war die ‚Meropis' des Komikers Alexis eine Travestie dieser Utopie Theopomps[1]).

Auch Hekataios von Abdera, ein Schüler des Skeptikers Pyrrhon, scheint in seiner Schrift über die Hyperboreer im Anschluß an alte sagenhafte Vorstellungen[2]) ein solches Wunschland gezeichnet zu haben, von dem wir aber nur wissen, daß er es auf eine Insel gegenüber dem Keltenland verlegte, ihm jährlich zweimalige Ernten zuschrieb und es in nahe Verbindung mit dem Apollonkult brachte[3]). Es sollte wohl darin ein Muster frommer Götterverehrung und ihrer segensreichen Folgen aufgestellt werden. Daß dazu auch ein vom Krieg nicht beeinträchtigtes friedliches Leben gehörte, läßt sich annehmen; doch ist nichts Bestimmtes darüber überliefert. Auch seine „Ägyptische Geschichte" scheint eine philosophisch-religiöse und zugleich politische Tendenz gehabt zu haben, indem sie den Gegensatz zwischen Ägyptern und Hellenen zu überbrücken und den einheitlichen Ursprung ihrer Kultur nachzuweisen suchte[4]).

Die „heilige Chronik" des Euhemeros zeichnete in Verbindung mit einer religiös-aufklärerischen Tendenz ein sozialistisches Ideal, das auf der fabelhaften Insel Panchaia verwirklicht sein sollte, und Iambulos siedelt seinen Sonnenstaat im Lande der Äthiopen an, die ja schon bei Homer als besonders fromm und Lieblinge der Götter gelten. Er verbürgt ihm 600 Jahre Frieden und ungestörtes Glück. Da seine Bürger alles haben, was sie brauchen, gibt es weder zu Revolution noch zu Krieg einen Anlaß[5]). Die Frage des Völkerfriedens umgehen alle diese Staatsromane dadurch, daß sie ihre Idealstaaten an die Peripherie der Erde, fern von allen andern Völkern, verlegen. Auch Iambulos schuf nur, von stoischen Ideen berührt, ein ideales Gegenbild zu der verderbten westlichen Welt. Ihre wesentliche Aufgabe sahen sie in der Schilderung der inneren Einrichtung des Staates. Bei Euhemeros gibt es sogar einen Kriegerstand, dem freilich nur die Niederhaltung von Räuberbanden obliegt.

---

[1]) Alexis, Mer. Fr. 147 bei Diog. L. III 27.
[2]) Vgl. z. B. Pind. Pyth. 10, 29ff.
[3]) Diels, Vorsokr.[5] II S. 241 Fr. 1—5, besonders Diodor II 47, 1ff. E. Rohde a. a. O. S. 208ff. R. Pöhlmann a. a. O. S. 370ff.
[4]) Fr. 6—13a (Diels), besonders Diodor I 9ff.
[5]) Euhemeros bei Diodor V 41—46. Iambulos ib. II 55—60. Auch hierzu vgl. E. Rohde a. a. O. S. 220ff. und R. Pöhlmann a. a. O. II S. 372ff. Aethiopen bei Homer A 423. Ψ 206. α 22ff.

Das merkwürdigste ist, daß ein ernsthafter römischer Staatsmann und Feldherr, Qu. Sertorius, dem freilich auch ein Zug des romantischen Abenteurers nicht fehlte, als er durch iberische Schiffer von einigen westlich von Afrika im atlantischen Ozean liegenden Inseln mit einem ungewöhnlich günstigen Klima hörte, diese Nachrichten mit den alten Sagen vom Elysion und den Inseln der Seligen in Verbindung brachte und den Gedanken faßte, diese Inseln zu besiedeln und hier „in Ruhe zu leben, frei von Herrscherpflichten und jeglichem Kriege", ohne ihn freilich ausführen zu können[1]). So bricht in dem von unaufhörlichen Kämpfen erfüllten Leben dieses eigenartigen Mannes, den Mommsen „einen der größten, wo nicht den größten Mann nennt, den Rom bisher hervorgebracht"[2]), plötzlich die Friedenssehnsucht durch und wie eine Fata morgana taucht vor seinem Geiste das ruhig friedliche Leben auf den glücklichen Inseln auf, doch nur um sofort wieder zu entschwinden und ihn den Gewalten der rauhen Wirklichkeit zu überlassen.

Der getreueste Spiegel der hellenistischen Zeit ist die neuere Komödie. Wie hat sie Krieg und Frieden beurteilt? Haben die philosophischen Friedenstheorien Spuren in ihr hinterlassen? Auf den einzelnen Dichter kommt hierbei wenig an; denn es handelt sich nicht sowohl um die persönliche Meinung der Dichter als um die Wiedergabe der communis opinio in ihren Stücken. Es wird sich daher empfehlen, den Stoff hier nach den Gedanken, nicht nach den Persönlichkeiten zu gliedern.

Vor allem finden wir auch hier die weltbürgerliche Gesinnung und zwar ausdrücklich im Sinn der Gleichgültigkeit der Rassezugehörigkeit. Der Stolz des Hellenen als des Angehörigen eines den Barbaren geistig und sittlich überlegenen Herrenvolkes ist gebrochen. Nicht die Abstammung, sondern die geistig-sittliche Qualität entscheidet über den Wert des Individuums. Es gibt keine Sklaven „von Natur"[3]). Nein:

Wer von Natur zum Guten wohl veranlagt,
Wär' er auch ein Äthiope, der ist edel.
Da ist ein Skythe und man nennt ihn „Schuft"!
War Anacharsis denn nicht auch ein Skythe?[4])

---

1) Plut. Sert. 8. 9, wozu E. Rohde a. a. O. S. 216f.

2) Th. Mommsen, Römische Geschichte² (1857) III S. 34.

3) Philem. Fr. 95; vgl. Antiphon oben S. 19 und Alkidamas, Mess. Fr. 1 (Schol. zu Arist. Rhet. I 13): *ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας ὁ θεός. οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκεν.*

4) Menand. Fr. 533, 11ff. Anarcharsis: Herod. IV 46. 76f.

Der Kampf gegen den νόμος im Namen der φύσις, den die alte Sophistik zuerst aufgenommen hatte, findet hier seine Fortsetzung. Die Tiere sind eigentlich viel vernünftiger und glücklicher als die Menschen, die sich allerlei widernatürliche Gesetze und Sitten auferlegt haben[1]). Dazu gehört auch das Kriegführen. Wegen seiner Unvernunft werden die Menschen von einer Person, die nach epikureischem Grundsatz die Lust zum Lebensprinzip erhoben hat, in folgenden Versen apostrophiert, denen dann ein positiver Vorschlag zur Herstellung eines „Götterlebens" folgt:

Ihr Menschen all, warum verzichtet ihr
Auf ein vergnügtes Leben und seid nur
Darauf bedacht, euch Schaden zuzufügen,
Indem ihr euch bekriegt? Ist Tyche denn,
Die unser Leben lenkt, so ungebildet,
Daß Gut und Schlimm sie nicht zu unterscheiden
Vermag und daß sie gänzlich sinn- und planlos
Uns Durcheinanderwirbelt, wies' grad' kommt?
So scheints! Wie sollte sonst sie es denn vorzieh'n,
Sie, die doch selbst von griechischem Stamme ist,
Zu sehn, wie von einander wir mißhandelt
In Schlachten fallen, statt uns heiter scherzen,
Beim Flötenspiel dem Becher und der Liebe
Uns huldigen zu sehn? — So sprich denn, Beste,
Und widerleg' der Tyche Unverstand[2])!

Dieser abfälligen und verständnislosen Beurteilung des Kriegs entspricht die Geringschätzung des Soldatenstandes, der wir in der Komödie begegnen und die begreiflich ist in einer Zeit, da die Kriege nur noch im Interesse von Dynastien geführt wurden, die Feldherrn Söldnerführer und die Truppen gemietete Landsknechte waren. Kein Wunder daher, wenn von einem unerfahrenen Feldherrn gesagt wird, er führe den Feinden „eine Hekatombe" zu, wenn es vom Soldaten heißt, er sei „kein Mensch, sondern ein Opfertier, das gemästet werde, um im rechten Augenblick geopfert zu werden", wenn ihm Verstand und Freiheit abgesprochen wird[3]). Man muß sich den Heroismus des athenischen Bürgers zur Zeit der Perserkriege, wie ihn Aischylos zeichnet, vor Augen halten, um

[1]) Philem. Fr. 93. Menand. Fr. 534.
[2]) Apollodor. Karyst., Grammateidiop. Fr. 5, 1ff.
[3]) Menand. Fr. 640. Philemon Fr. 155. Menand. Fr. 732. Apollodor. Paid. Fr. 10 (III S. 290 Kock).

die ungeheure Wandlung der Gesinnung zu ermessen, die hier vor sich gegangen ist. Und so wird denn selbstverständlich der Friede als das höchste Gut gepriesen:

Da streiten sich die Denker, wie ich höre,
Und viele Zeit verwenden sie darauf,
Was denn das Gute sei, und keiner noch
Fand es heraus. Die Tugend nennt der eine,
Der andre die Vernunft und alles heißen
Sie eher gut; als was es wirklich ist.
Ich aber fand es nun, da auf dem Lande
Ich meinen Acker baue: 's ist der Friede,
Der freundlichsten und holdsten Göttin Gabe.
Sie, liebster Zeus, verleiht uns Ehen, Feste,
Verwandte, Kinder, Freunde, Reichtum, Lust,
Gesundheit, Brot und Wein; geht das zu End',
Ist der Lebend'gen Leben nur noch Tod[1]).

Hier wie an andern Stellen[2]) hat Landleben und Landbau einen doppelten Gegensatz: den des Stadtlebens und des Kriegs. Das Lebensideal des hellenistischen Menschen ist die friedliche Idylle.

Man hat auch beobachtet, daß sich die Friedenssehnsucht der Zeit in der Zunahme von Eigennamen kundgibt, die entweder den Krieg negieren wie Lysimachos, Pausimachos oder auf den Frieden hindeuten: Eirene erscheint als Eigenname zuerst bei einer Tochter des ägyptischen Königs Ptolemaios I.[3]).

Anders lagen die Dinge in Rom und Italien. Hier hat, wie schon oben berührt wurde, erst die hundertjährige Revolution den harten, auf kriegerische Eroberungen gerichteten Sinn so zermürbt, daß eine müde, nach Frieden um jeden Preis verlangende Stimmung Platz griff, die dann im Prinzipat des Augustus ihre Hoffnung erfüllt sah. Sie findet ihren Ausdruck in der zeitgenössischen Dichtung.

Schon in den letzten Jahrzehnten der Republik eröffnet der Epikureer Lucretius sein Gedicht über die Natur mit einem Gebet an die Göttin der Liebe, der Welt den Frieden zu geben:

---

[1]) Philemon, Pyrrh. Fr. 71.
[2]) Menand. Georg. Fr. 96. 97; Agroik. Fr. 481. 641. 719; Adesp. Fr. 133.
[3]) Vgl. F. Bechtel, Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit. 1917. — F. Preisigke, Namenbuch griechischer usw. Namen in griech. Urkunden Ägyptens. 1922.

Heiß' indessen das wilde Gebrüll laut tosenden Krieges
Aller Orten nun schweigen und ruhn' zu Land und zu Wasser,
Da nur du es verstehst, die Welt mit dem Segen des Friedens
Zu beglücken.

Von ihrem Gemahl, dem Kriegsgott, soll Venus den Römern den Frieden erbitten. Der Dichter ist sichtlich ein Gegner des Kriegs. Selbst das Leben der primitiven Menschen mit seinen Roheiten und dem verlustreichen Kampf gegen die wilden Tiere forderte bei weitem nicht so viele Opfer wie die Kriege der Kulturvölker zu Wasser und zu Land:

Aber es stürzte noch nicht Ein Tag viel Tausende Männer,
Welche den Fahnen gefolgt, in den Tod noch warfen des Meeres
Stürmische Wogen die Schiffe mitsamt der Besatzung auf Klippen.

Nur die in der Menschheit glücklicherweise auch vorhandenen, dem Streit und Kampf entgegenarbeitenden Kräfte bewahrten sie vor gegenseitiger Ausrottung:

Jetzt begannen auch Nachbarn sich in Freundschaft zu einen
Wünschend, sich beiderseits nicht zu schaden noch Schaden zu leiden.
Auch empfahl man dem Schutze die Kinder und Weiber, indem man
Stammelnd durch Wort und Gebärde andeutete, wie es doch billig
Wäre und recht, wenn alle der Schwachen sich hilfreich erbarmten.
Freilich gelang es noch nicht, vollkommen die Eintracht zu schaffen,
Aber ein guter, beträchtlicher Teil hielt treu zu dem Bündnis.
Denn sonst wäre schon damals die Menschheit gänzlich erloschen
Und es hätte bis jetzt ihr Geschlecht sich schwerlich erhalten[1]).

Bei den Dichtern der Augusteischen Zeit tritt der Friedensgedanke hinter dem Stolz auf die, wie sie glauben, unvergängliche Weltherrschaft Roms zurück und sie sehen, wie Virgil in der oben erwähnten 4. Ekloge, die Weissagungen auf den kommenden Friedefürsten in Augustus erfüllt. Doch spürt man dem Dichter den Widerwillen gegen den „gottlosen Krieg", der noch bis vor

[1]) Lucrez I 29ff. V 988ff. 1019ff. Übersetzung von H. Diels, T. Lucretius Carus, Lateinisch und Deutsch (1924) Bd. II.

kurzem auf der ganzen Erde wütete, deutlich genug an, und sein Preis des Landlebens sowohl wie der philosophischen Betrachtung kommt ihm von Herzen[1]). Auch dem Helden seines Epos hat er als vornehmste Eigenschaft die ‚pietas' geliehen und aus dem Reich der Schatten richtet er an das neue Geschlecht die Mahnung:

Discite iustitiam moniti et non temnere divos[2]).

Horaz wendet sich gegen den Rom zerfleischenden Bürgerkrieg und freut sich, daß Jupiter unter der Herrschaft des Augustus Pax, Honos, Pudor und Virtus wiederkehren läßt. Wie keiner der alten Helden Roms sieht Augustus von seinem Volke seine Verdienste anerkannt. Jupiter regiert im Himmel, Augustus ist „der gegenwärtige Gott" auf Erden, der Friedefürst, der allen Kriegen ein Ende gemacht hat[3]).

Bei Ovid ist es ein hervorstechender Zug des goldenen Zeitalters, daß es „keiner Krieger bedurfte", während mit der Auffindung „des schädlichen Eisens und des noch schädlicheren Goldes" der Krieg auftritt, der mit beiden kämpft und in blutiger Hand die klirrenden Waffen schüttelt, bis endlich die Erde unter die väterliche Regierung des Augustus kommt[4]).

Auch die Elegiker Tibullus und Propertius sind im Grund ihres Herzens Friedensfreunde, wenn sie auch zugunsten ihres vornehmen Gönners mitunter sich veranlaßt sehen, kriegerische Erfolge zu verherrlichen. Tibullus mit seiner ausgesprochenen Neigung zum friedlich-idyllischen Landleben stellt sich bewußt in Gegensatz zu allem kriegerischen Wesen mit seiner Beutegier, seinem Ehrgeiz und seiner Ruhmsucht. Auch ihm schwebt ein Idealzustand vor, wie ihn die Sprüche der Seher und Sibyllen verkündeten, in dem „das Lamm den schnellen Wolf nicht mehr zu fürchten braucht". Er verwünscht Pfeil und Bogen und er hat eine ganze Elegie der Verfehmung des Kriegs und der Verherrlichung des Friedens gewidmet[5]). Darin heißt es:

Wer war der Mann, der zuerst die schrecklichen Schwerter erfunden?
Wild und eisern gewiß war ihm das Herz in der Brust.

---

1) Virg. Georg. I 505ff. II 490ff. IV 560ff.
2) Aen. VI 620.
3) Hor. Epod. 7, 1ff.; 16,1ff. Carm. saec. 56f. Carm. III 5, 1ff. (wozu vgl. den Hymnus auf Demetrios Poliorketes bei Ath. VI 253 v. 15ff.). IV 15.
4) Ovid. Met. I 98ff. 141ff. XV 858ff.
5) Tib. I 1. 3. II 1, 20; 5, 105f. I 10.

Daraus kam für das Menschengeschlecht der Mord und die Schlachten,
Und einen kürzeren Weg fand so der grausige Tod.
Aber schuldig ist nicht der Unselige: was er als Waffe
Gegen die Tiere uns gab, wandten zum Unheil wir selbst.

Erst das Gold und die dadurch entfesselte Habgier hat die Kriege in die Welt gebracht. „Welch ein Wahnsinn ist es doch, durch Kriege den schwarzen Tod herbeizurufen!" Besser ist es, in einer kleinen Hütte ein bescheidenes Dasein zu führen.

Friede beschirme die Fluren! Der herrliche Friede hat erstmals
Unter's gebogene Joch pflügende Rinder geführt.
Friede läßt schwellen die Reben und schenkt uns die saftigen Trauben,
Daß aus ererbtem Krug fließe dem Sohne der Wein.
Blank sind im Frieden Pflugschar und Karst, doch des harten Soldaten
Traurige Waffen zerfrißt hinten im Dunkel der Rost.

Auch die Liebe freut sich des Friedens und so schließt der Dichter mit der Bitte:

Und so komm' denn, erquickender Friede, und reich' uns die Ähren
Und von des Segens Füll' fließe dir über die Brust!

Ebenso will auch Properz ein Sänger des Friedens sein, schon weil „Amor der Gott des Friedens ist und die Liebenden den Frieden verehren". Der Krieg ist ein Zerstörer des Familienlebens, weshalb er ihn mitsamt allen Habgierigen verwünscht. Den Sieg von Actium feiert er, weil er die Heimat von Furcht befreit, die Welt dem Augustus unterworfen hat, weil er ein Werk des Apollo ist, der jetzt Köcher und Bogen ablegt und die Leier zur Hand nimmt, um friedliche Weisen zu frohen Festen zu spielen[1]).

Noch einmal, am Ende der Julisch-Claudischen Dynastie, in den ersten 5 Regierungsjahren Neros, in denen tatsächlich Seneca das Reich leitete und die später Trajan als die glücklichsten der Monarchie bezeichnete[2]), glaubt man, ähnlich wie zur Zeit des Augustus, das goldene Zeitalter zurückkehren zu sehen. Nach dem Vorbild der 4. Ekloge Virgils malt T. Calpurnius Siculus in einem bukolischen Gedicht, in dem er einen Hirten ein Orakel des Faunus vorlesen läßt, das Nahen der glückseligen Zeit aus, in der

[1]) Prop. IV 1, 17; 4, 1; 12, 5. V 6.
[2]) Aurel. Victor, de Caesaribus V 2.

man in tieferem Frieden leben wird, wo die Kriegsgöttin Bellona in Fesseln gelegt und alle Kriege in den Tartarus verbannt sein werden. Da wird ein wirklicher Friede und nicht nur ein Scheinfriede herrschen, die Milde (Clementia) hat die rasenden Schwerter zerbrochen, vollkommene Ruhe und Recht und Gesetz werden in einem zweiten Reich des Saturnus oder Numa die Herrschaft führen und die Trompete wird nicht mehr zu Kampf und Streit, sondern nur noch bei heiligen Feiern erklingen. Die böse Zeit wird ein guter Gott verschwinden lassen und alle Völker der Erde in Nord und Süd, in Ost und West sollen jauchzen vor Freude[1]). Noch näher lehnt sich an Virgil das Gedicht eines unbekannten Verfassers aus derselben Zeit an, das in einer Einsiedeler Handschrift enthalten ist und das gleichfalls die Wiederkehr des goldenen Zeitalters ankündigt, in dem selbst die Tiger sich den Zügel anlegen lassen und die Löwen sich unter das Joch beugen werden[2]).

Auch jetzt trog die Hoffnung nur zu bald. In der folgenden Generation malt Juvenalis ein trostloses Bild seiner Zeit. Sein Interesse, sein Zorn und seine Entrüstung gelten in erster Linie dem Sittenzerfall im Privatleben, der freilich auch den Niedergang des öffentlichen Lebens mit verschuldet. Der Dichter spricht vom „halbtoten Erdkreis“ unter der Regierung Domitians und sein Pessimismus gießt seinen sarkastischen Spott über alle Erdengrößen aus. Dem „lachenden Demokrit“ gleich höhnt er über die Pracht und den Stolz des römischen Triumphators, über die Statuen der Staatsmänner, die gleich nach ihrem Sturz wieder eingeschmolzen werden, über den politischen Ruhm eines Demosthenes und Cicero wie über die kriegerischen Erfolge eines Hannibal und Alexander. Was ist das Ende? Ein Häufchen Asche oder ein Sarkophag! Selbst wilde Tiere, wie Löwen und Tiger, leben mit ihresgleichen im Frieden; der Mensch aber wütet mit dem verruchten, todbringenden Eisen gegen seine eigene Gattung. Wer gelernt hat, die Güter des Lebens richtig abzuschätzen, der wird bei Sokrates und Diogenes und bei dem echten Epikur Genügsamkeit lernen[3]). Sowenig Juvenal sich mit politischen Fragen befaßt, so können seinem ethischen Urteil die Kriege auch kaum anders denn als Folgen verwerflicher menschlicher Habgier erschienen sein. Nicht

[1]) T. Calp. Sic. in Poetae Latini minores (ed. Baehrens) III S. 70.
[2]) Cod. Einsidl. 266. Poët. Lat. min. III S. 63.
[3]) Juv. I 4, 37. IV 10, 35ff. 56ff. 133ff. V 14, 311ff. 15, 159ff., wozu vgl. Sen. Ep. 95, 31. Plin. N. H. VII praef. 5.

ein Stammbaum adeliger Kriegshelden macht ihm Eindruck, sondern geistiger und sittlicher Adel[1]).

Im 2. Jahrhundert, zur Zeit der Antonine, nimmt der hervorragendste Vertreter der sog. zweiten Sophistik, Aelius Aristides, das von der alten Sophistik eingeführte Motiv der *ὁμόνοια* wieder auf. Er tut es im Anschluß an „einen der bedeutenden Sophisten", als den der Zusammenhang mit Sicherheit Gorgias erkennen läßt[2]), und entwickelt, je nach der sich bietenden Gelegenheit, den Begriff der Eintracht in den drei konzentrischen Kreisen, die schon oben (S. 12) gezeichnet wurden. Den Bewohnern von Rhodos stellt er bei einer drohenden *στάσις* die alte Wahrheit vor Augen, daß die Eintracht, wie in Haus und Familie, so auch in der Polis das größte und unerläßlichste Gut, die Zwietracht aber ein Krankheitszustand sei, der den Organismus des Staates zerstöre[3]). Bei einem Streit zwischen Pergamon, Smyrna und Ephesos aber zeigt er, daß jetzt, da von einem allenfalls noch entschuldbaren Krieg gegen Barbaren kaum mehr die Rede sein könne, ein Kampf zwischen Angehörigen des Hellenenvolkes noch viel verwerflicher wäre, und er stellt diesen Städten die alte Geschichte Griechenlands als Beispiel dafür vor Augen, daß Einigkeit stark macht, während der Zwiespalt von Sparta und Athen schließlich ganz Hellas zugrunde richtete. Und er lenkt in einen stoischen Gedankengang ein, wenn er zum Schluß darauf hinweist, daß auch der große, göttliche Staat des Kosmos auf der in ihm herrschenden Harmonie beruhe, auf der inneren Einheit des ihn beherrschenden vernünftigen Willens[4]). Den Menschheitsstaat aber, den sich die Philosophen erdacht haben und in dem alle Völker zu einer friedlichen Einheit zusammengefaßt sind, sieht er in der römischen Weltmonarchie verwirklicht. In den höchsten Tönen preist er in seiner Rede auf Rom[5]) die Herrlichkeit des Reichs und die Verdienste der Römer um die Menschheit. Rom beherrscht die ganze Welt (*οἰκουμένη*). Soweit die Sonne ihre Bahn zieht, sieht sie nur römisches Land. In Rom fließen alle Güter der Erde zusammen. „Ihr habt die Welt gewissermaßen

[1]) III 8, 24f. (prima mihi debes animi bona).

[2]) Ael. Arist. XXIII (K. 42 D.), 2. Keil bezieht die Stelle auf Isokrates 4, 15ff. Dieser ist aber der geistige Erbe seines Lehrers Gorgias, der den *ὁμόνοια*-Gedanken im *Ἐπιτάφιος* und besonders im *Ὀλυμπικός* entwickelte und dessen Reden gerade damals wieder gelesen wurden (Philostr. Vit. Soph. I 5). S. oben S. 16ff.

[3]) Or. XXIV (K. 44 D.), 4ff. 16ff. 39ff.

[4]) Or. XXIII (K. 42 D.), 3. 31ff. 42ff. 76f.

[5]) Or. XXVI (K. 14 D.).

zu einem einzigen Gemeinwesen (πόλις) zusammengefaßt und stellt in eurer Verwaltung die Männer auf, die es regieren." Es gibt kein Asien und Europa mehr, sondern „es besteht ein gemeinsames Staatswesen für die ganze Erde unter dem besten Herrscher und Regenten, und alle kommen gleichsam auf einem gemeinsamen Versammlungsplatz zusammen, damit jedem zuteil werde, was er verdient". Rom, die Hauptstadt der Welt, nimmt alle Völker auf, wie das Meer alle Flüsse. Das römische Reich ist ein einheitlich zusammengefügter, alle Menschen umschließender Staat. Seine Regierung ist sozusagen allgegenwärtig, „wie von Flügeln dahergetragen". Erst die Römer haben erfunden, was Herrschen ist, und diese Herrschaft ist keine Gewaltherrschaft, sondern beruht auf allseitig anerkannter natürlicher Überlegenheit. Die Herrschaft des Kaisers ist wie die des Zeus und ihr Prinzip ist die Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία). Jetzt ist wirklich die Erde die gemeinsame Mutter und Heimat aller Menschen; denn römischer Bürger kann jedermann werden, ohne seine Vaterstadt aufzugeben. Das Reich ist ein Kulturstaat: es behandelt die Hellenen als Freie und erzieht die Barbaren. Vor allem herrscht Friede in der Welt. Wie vor der Herrschaft des Zeus alles voll Streit war und erst dieser die Titanen in den Tartarus gebannt hat, so hat erst Rom den Kämpfen der Menschen ein Ende gesetzt. Die Kriege haben aufgehört und man kennt sie nur noch vom Hörensagen: so tiefer Friede herrscht. Die ganze Welt hat das Schwert aus der Hand gelegt, man kennt nur noch einen friedlichen Wettstreit. „Die ganze Erde ist ein Paradies." Die Herrschaft des Ares ist auf die äußersten Grenzen der Welt beschränkt. Alle Götter segnen Rom. Hesiod hat seine Herrschaft vorausgesehen, als er schrieb, daß Zeus auch das eiserne Geschlecht vernichten werde[1]). Denn jetzt sind Dike und Aidos in die Welt zurückgekehrt. Möge dieses Reich „blühen in Ewigkeit"! Mag man von diesen Ausführungen auch vieles auf Rechnung des panegyrischen Stils setzen und von dem hier gezeichneten Idealbild für die Wirklichkeit starke Abzüge machen, die Grundanschauung macht doch den Eindruck ehrlicher Überzeugung und es ist interessant zu sehen, wie sich das Römische Imperium unter der in der Tat friedlichen Regierung eines Antoninus Pius in dem Kopfe eines Griechen spiegelte. Er übernimmt den Gedanken des „ewigen Rom" und er ist überzeugt: das Imperium ist der Friede.

[1]) Hes. Erg. 181.

Daß die Behauptung der Herrschaft und die Erhaltung des Friedens schon dem folgenden Kaiser die schwersten Aufgaben stellen, daß die „urgentia imperii fata“, die schon Tacitus geahnt hatte[1]), schon so bald hereinbrechen würden, darauf war der wortgewandte Rhetor nicht gefaßt. Merkwürdig genug, daß, als die Agonie des Reichs schon begonnen hatte, es aber einigen kraftvollen Kaisern, wie Aurelian und Probus, gelungen war, den fortschreitenden Niedergang noch einmal für kurze Zeit aufzuhalten, im letzten Viertel des 3. Jahrhunderts die Friedensidee nochmals für einen Augenblick aufleuchtet! Von Probus wird die merkwürdige Äußerung überliefert, „bald werde man keine Soldaten mehr nötig haben“ (brevi necessarios milites non futuros). Sein Biograph Vopiscus gerät darüber in helles Entzücken[2]). „Welch glückliche Zeit, ruft er aus, wäre angebrochen, wenn man unter diesem Fürsten keine Soldaten mehr gehabt hätte! Kein Provinziale müßte mehr Proviant liefern, kein Sold brauchte mehr aus der kaiserlichen Kasse bezahlt zu werden, der römische Staat besäße einen nimmer versiegenden Schatz, der Fürst brauchte (für das Militär) nichts auszugeben, der Gutsbesitzer nichts zu bezahlen. Wahrhaftig, er stellte uns ein goldenes Zeitalter in Aussicht: Keine Heerlager hätte man mehr gebraucht, nirgends mehr die Signalhörner erschallen hören und man brauchte keine Waffen mehr herzustellen. Dieses Volk von Kriegern, das jetzt den Staat mit Bürgerkriegen quält, würde den Pflug führen, sich auf Studien verlegen, sich in den Künsten und Wissenschaften ausbilden und Handel über See treiben. Nimm dazu, daß niemand mehr im Krieg getötet würde. Gute Götter, womit hat euch denn das römische Reich so sehr gekränkt, daß ihr ihm einen solchen Fürsten genommen habt?“ Es ist höchst auffallend, daß mitten in den kriegerischen Wirren dieser Spätzeit noch ein solcher Gedanke aufkommen konnte. Er spricht für das Selbst- und Machtbewußtsein des Kaisers, der gewiß kein ideologischer Schwärmer war, sondern der tatsächlich damit begann, die Soldaten zu friedlicher Arbeit zu verwenden, zur Anlegung von Weinbergen, Kanälen und Straßen. Aber gerade diese Maßnahmen brachten ihm den Tod. Die der Arbeit entwöhnten und mehr kriegerischen Abenteuern

---

[1]) Tac. Germ. 33.

[2]) Vopisc. Vita Probi 22, 4. 23, 1ff. (Script. Hist. Aug. ed. Peter II S. 202). J. Burckhardt, Die Zeit Constantins d. Gr.[3] (1898) S. 32.

zugeneigten Soldaten lehnten sich auf und ermordeten den Kaiser bei einem Kanalbau in der Nähe seiner Heimat Sirmium in Pannonien.

Wir sind am Ende unserer Wanderung durch die antike Literatur angelangt und hoffen, wenigstens nichts Wesentliches übersehen zu haben. Die christliche Antike und die Entwicklung des Friedensgedankens unter der Herrschaft des Christentums mußte außer Betracht bleiben[1]). Die am Anfang aufgeworfene Frage, ob es richtig sei, daß im Gegensatz zur Neuzeit nach antiker Auffassung der Krieg das normale Verhältnis der Völker zueinander sei, muß auf Grund unserer Untersuchung aufs entschiedenste verneint werden. Es ist im Gegenteil auffallend, wie frühe schon bei den Griechen sich zwar noch nicht eine grundsätzliche Verwerfung des Kriegs, aber doch eine starke Abneigung gegen ihn und Ansätze zur Ausbildung eines Ideals von friedlichem Menschendasein finden. Die heroische Auffassung des Kriegs geht mit dem Perikleischen Zeitalter für die Griechen zu Ende. Der Verlauf des peloponnesischen Kriegs nach dem Tode des Perikles hat ihr den Todesstoß versetzt. Symptomatisch ist für die spätere Zeit etwa die Gesinnung der griechischen Söldner des jüngeren Kyros: die Motive dieser Leute sind nur noch Erwerbsgier und Machtkitzel. Vereinzelte Heldengestalten wie Epaminondas und Agesilaos sind Ausnahmen. Mit der Sophistik beginnt auch hier der Abfall von den alten Idealen und der Instinktsicherheit des Lebens. Schon das 5. Jahrhundert (Gorgias) stellt die Gleichung auf: Friede ist Gesundheit, Krieg Krankheit. Der Hellenismus geht in dieser Richtung weiter und fügt in der Stoa das positive Ideal eines einheitlichen Menschheitsstaats hinzu, das den Krieg folgerichtig ausschließt. In diese Strömung mündet auch die Entwicklung Roms nach dem Ablauf seines Heldenzeitalters und den Schrecken der hundertjährigen Revolution. Anders als es in dem römischen Weltreich von Augustus bis auf Antoninus Pius geschah, konnte die Friedensidee nicht verwirklicht werden: der Weltfriede wurde erkauft um den Preis der politischen und kulturellen Selbständigkeit der Völker, die in dem Imperium auf- und untergingen, so

[1]) Vgl. hierüber: O. Pfleiderer, Die Idee des ewigen Friedens. Reden und Aufsätze (1909) S. 50ff. — H. Prutz, Die Friedensidee. Ihr Ursprung, anfänglicher Sinn und allmählicher Wandel. 1917. — V. Engelhardt, Weltbürgertum und Friedensbewegung in Vergangenheit und Gegenwart. 1930.

daß es zum „Völkerchaos“ wurde. Das gänzliche Aufhören des Krieges wurde auch so nicht erreicht, ja er flammte mit neuer Gewalt auf, als im Osten die Parther und Neuperser, im Nordwesten die Germanen auf den Plan traten. Aber mit merkwürdiger Zähigkeit hält sich der Friedensgedanke teils in philosophischer, teils in religiöser Form und gewinnt sogar mitten im Endkampf noch einmal Leben im Geist eines der erfolgreichsten und kraftvollsten Soldatenkaiser, freilich nur, um auch jetzt brutaler Gewalt zu erliegen. Auch dem Christentum, das mit dem Heilruf: „Friede auf Erden!“ in die Welt trat, ist es in den zwei Jahrtausenden seines Bestehens nicht gelungen, den Friedensgedanken zu verwirklichen: die christlichen Völker haben sich in Mittelalter und Neuzeit nicht weniger durch Kriege zerfleischt als die „heidnischen“ des Altertums, ja sie haben beschämenderweise einen neuen Typus des Kriegs hinzugefügt, den das Altertum nicht kannte: den Religionskrieg. Es ist immer so gewesen, daß nach besonders schweren kriegerischen Erschütterungen, deren stärkste wir im Weltkrieg erlebten, die pazifistischen Strömungen mächtiger wurden. Aber der Blick auf Geschichte und Gegenwart lehrt, daß der Gedanke des Völkerfriedens, so schön und begehrenswert uns seine Verwirklichung erscheint, eine Utopie ist. Sollen wir uns deshalb dem Pessimismus ergeben? Nein! Zwischen diesem und dem pazifistischen Optimismus liegt die tragisch-heroische Auffassung des Lebens auch in betreff von Krieg und Frieden, die Homer und Aischylos in ihren Helden verkörpert haben:

εἷς οἰωνὸς ἄριστος, ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης.

Register

Abier (Ἄβιοι) 4
Achilleus 3. 4
Ackerbau 13f. 54. 67.
Aegypten 58. 61f.
Aethiopien 15. 64f.
Aischylos 8. 18.
Akademie, ältere 36; jüngere 51
Alexander d. Gr. 33. 37f. 44. 52
Alexis, Komiker 64
Alkidamas 6. 65
Anacharsis 65
Anaxagoras 12. 21
Ancyra, Monument 61
Anonymus Iamblichi 16
Antiochos von Askalon 35. 51
Antipatros von Tarsos 41
Antiphon 14f. 19. 65
Antisthenes 32f.
Antoninus Pius 73
Apollodoros, Komiker 66
Apollonios von Tyana 54
ἀπραγμοσύνη 22
Ara Pacis 61
Aratos 40
Archytas 9
Ares 3. 10. 18. 42. 73
Aristides von Athen 36
Aristides, Aelius 72f.
Aristippos 35f.
Aristophanes 14. 26f. 36. 38. 57
Aristoteles 31
Asklepios 58
Athen 38
Athene 42
Atlantisdichtung 62
Augustinus 1. 52
Augustus 60f. 68f. 70
Aurelianus 74

Bakchylides 27
Bakiden 59
Barbaren 38. 43
Bion, Kyniker 35
Blossius, Stoiker 41
Briefe von Philosophen 42f.
Bukoliker, anonymer 71

Caesar 45
Calpurnius Siculus 70f.
Christentum 75
Chrysippos 40. 53
Cicero 35. 45. 51.

Delos, delisches Problem 54.
Delphi 53
Demokrit 15f.
Diatribe, kynisch-stoische 35. 41. 42. 46. 52
Dikaiarchos 37
Dike 6. 8. 53. 73.
Diogenes, Kyniker 33. 40. 43.
Dion von Prusa 35. 42. 48f.
Domitianus 71

Eigennamen, sprechende 67
Eintracht (ὁμόνοια, concordia) 14. 16f. 31. 41. 45. 48f. 53. 61. 68. 72
Eirene 6f. 8. 27f. 53. 57f.
Empedokles 9ff.
Epiktetos 47
Epikureismus 56. 71
Eris 3. 6
εὐαγγέλια 61
Eudoxos 54
Euhemeros 64
εὐνομία 6. 8. 16. 53
Euripides 7. 19ff. 23. 27

Friede s. Eirene
Friedefürst 60f. 68f
Friedensreich erwartet 58ff.
Friedliche Aufgabe des Griechentums 53

Gallienus 55
Geryones 8
Ghandi 47
Gorgias 16ff. 24f. 72. 75
Gottesfriede 18
Gracchus Ti. 41
Griechentum, seine Kulturaufgabe 53
Gymnosophisten, indische 33

Heiland s. Soter
Hekataios von Abdera 64
Hekataios von Milet 14
Hellenismus 37f.
Herakleides Pontikos 11
Herakles 8. 18
Heraklit 3. 5. 59
Hermarchos 50
Hermetische Schriften 61
Herodot 5. 17. 24f.
Hesiod 6. 7. 11. 25. 59. 73
Hierokles 48
Hippemolgen 4
Hippias 23
Hirtengleichnis 32. 39. 48
Homer 3. 6. 18
Horatius 69
Humanitas 13. 40f. 45. 56
Hyperboreer 8. 62f. 64

Iambulos 64
Idealisierung von Naturvölkern s. Romantik
Idylle als Lebensideal 67
Jesaja 59
Imperium s. Weltreich
Individualismus 35f.
Ionier 5
Isis 58. 61
Isokrates 39. 72
Jüdische Religion 59
Julianus 56
Juvenalis 71

Kallinos 5
Kapitalismus 38. 43
Karneades 51
Kephisodotos 28. 57
Kind, göttliches 60
Kleanthes 40
Kleomenes von Sparta 41
Komödie, ältere attische 26f.; neuere 65ff.
Κόρη κόσμου 61f.
Kosmopolitismus s. Weltbürgertum
Kosmos 40. 45. 48. 72
Krates, Kyniker 34. 39f. 56
Kreislauf der Geschichte 59f.
Krieg 3. 5. 18. 19f. 34. 37. 39. 42. 44. 49. 53f. 55. 69.
Kriegsdienstverweigerung 42
Kultur als Abirrung von der Natur 32ff.
Kyniker 32ff. 56
Kyrenaiker 35f.

Liebe 10; vgl. Menschenliebe
Lucretius 51. 67f.
Lysias 38

Makrokephalen 15f.
Marcus Aurelius 49f.
Maximus Tyrius 54
Menander 65ff.
Menippos 35
Menschenliebe (*φιλανθρωπία*) 40. 45. 49. 52. 55f. 73
Menschheit als Einheit 40. 45. 48f. 51. 56. 72.
Meropis 63f.
Messiaserwartung 52. 59
Mimnermos 5
Monumentum Ancyranum 61
Musonius Rufus 42. 46f.

Natur als Vorbild 32ff. 40. 42f. 48. 51
Natur und Sitte (*φύσις-νόμος*) 13. 17. 23. 33. 65
Naturrecht 51
Naturvölker 3f. 14. 62
Nero 43. 70

Odysseus 4
Oekumene (*οἰκουμένη*) 37f. 58. 72
Offenbarung, göttliche 61f.
Ὁμόνοια s. Eintracht
Onesikritos 33
Opfer, unblutige 10. 57
Organismus (der Menschheit) 49
Orient 39. 57ff.
Orphik 6. 11f. 61
Osiris 62
Ovidius 25. 69

Panaitios 41. 51
Panhellenismus 13. 16ff. 25. 27. 31
Paulus 55
Pax Romana 61
Perikles 1. 22f. 26
Periodischer Geschichtsverlauf 59
Peripatos 36f.
Persaios 41
Phaeaken 5
Philemon, Komiker 65ff.
Philipp von Makedonien 37. 44
Philon 42f. 52
Philosophenvertreibungen 47
Pindar 7f.
Platon 5. 10f. 28ff. 48. 53. 62
Plotinos 55

Plutarch 38. 41. 52ff.
Polis 12. 14ff. 37
Polybios 17f.
Porphyrios 11
Priene, Inschrift 60 f
Prodikos 13. 55
Pythagoreer 9. 11

Rom s. Weltreich
Romantik, ethnographische 3f. 14f; politische 62ff.

Sabazios 58
Sarapis 58
Seelenwanderungslehre 6f. 9ff. 55
Seneca 43ff. 70
Sertorius Qu. 65
Sibyllen 59; kumäische 60
Skiapoden 14
Sklaven 9. 41. 65
Sokrates 22. 28. 53
Soldatenstand 66
Sophistik 12ff.
Sophokles 25
Soter (σωτήρ) 58. 59f.
Sphairos 41
Stoa 37ff.
Synkretismus, religiöser 57ff.

Tacitus 46. 74
Teles 35
Terentius 45
Themistios 14. 55
Theodoros, Kyrenaiker 36
Theophrastos 36
Theopompos 63
Thrasymachos 14
Thukydides 1. 14. 22f. 38
Tibullus 69
Tiere: als Vorbilder 32. 35. 40. 42. 44. 49. 66; im Gegensatz zum Menschen 6; Freundschaft zwischen Tier und Mensch 10. 59f.
Timaios, Historiker 17
Timon von Athen 26
Trajanus 70
Troglodyten 14f.
Tyche 66

Ubi bene, ibi patria 36
Utopie, politische 62f.

Varro 52
Verbannung 35. 45
Vertragstheorie 50
Vespasianus 46f.
Virgilius 60f. 68f.
Vita contemplativa 12. 21
Völkerfriede 18ff.; vgl. Weltfriede
Völkerversöhnung 37f.

Welt s. Kosmos
Weltalter, Mythus 6
Weltbrand 60
Weltbürgertum 12f. 19. 23. 32ff. 45. 65
Welterneuerung 59
Weltfriede 18ff. 41. 46f. 52f. 61
Welthandel 38
Weltreich: Alexanders 37f.; jüdisches 52. 59; römisches 52. 61. 68. 72f.
Weltstaat, stoischer 38. 45. 47. 52
Weltuntergangsstimmung 59f.

Xenophon 16. 31

Zeitalter, goldenes 10. 26. 58f. 63. 69. 70f. 72f. 74
Zenon, Stoiker 32. 39f.
Zeus 3. 10. 18. 48. 62